ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TEOLOGICA
DE INVESTIGACION
E INFORMACION

N.º 124

ENERO-MARZO
1958

VOL. 32

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 32

CON CENSURA ECLESIÁSTICA, RESERVADOS
LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1958 SON:

España	119 ptas.
Extranjero	150 »
Número suelto	35 »
Número atrasado	40 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid.

Talleres Gráficos Jura.—San Lorenzo, 11.—Madrid

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
E E
Los Gatos, Calif.

N.º 124

ENERO-MARZO
1 9 5 8

VOL. 32

50524

SUMARIO

V.32
1958

Págs.

SALAVERRI, JOAQUÍN, *Cristo, Maestro* 5

SÁIZ, JOSÉ MARÍA, DR., *En torno a los niños que mueren sin bautismo.* 21

LARRAÑAGA, VICTORIANO, *Las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el N. T.* 71

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Grison, M., *Problèmes d'origines. L'Univers-Les Vivants-L'Homme.*—Redondo, B., *Las 3 rocas de la humanidad.*—Olgiati, F., *Silabario de la Teología.*—SZABÓ, T., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae.*—Alberti Magni, *De natura et origine animae.*—Delgado Varela, J. M., *La Eucaristía Misterio de Vida.*—Orbe, A., *En los albores de la Exégesis Iohannea (Ioh. 1, 3) Estudios Valentinianos* II.—Guidetti, A., *L'apologia di Gesù nei Vangeli,* 4 t.—González Ruiz, J. M.ª, *San Pablo. Cartas de la cautividad.* Traducción y comentario.—González Lamadrid, A., *Los Descubrimientos de Qumran.*—García Villoslada, R., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773).*—Chazottes, Ch., *Sacerdos et ministère pastorale d'après la correspondance de Saint Grégoire le Grand.*—Peinador, A., *Cursos brevior theologiae moralis. De iure et iustitia.*—Torre, I., *Processus matrimonialis,* ed. 3.ª—Géraud, J., *La salud en los candidatos al Sacerdocio.*—Goldbrunner, J., *Pastoral personal, psicología profunda y cura de almas.* Trad.—Díez Blanco, A. - Alvarez, J., *El parto sin dolor.*—Roldán, A., *Metafísica del sentimiento.*—Besalduch, S. M.ª, *Cancionero del Carmen,* 2.ª ed. *Ante el Altar de la Virgen del Carmen,* 4.ª ed.—Winowska, M.ª, *El Aventurero y el Santo.*—Ignatius von Loyola, *Der Bericht des Pilgers,* übersetz und erleutert.—Fierro, R., *Biografía y Escritos de San Juan Bosco.*—Torcoletti, L. M.ª, *Il proceso di Galileo. Clero ed Astronomia.*—San Sebastián, C., *Mujeres en el Sermón de la Montaña.*—Toral, C., *Un niño que se llamó Jesús.*—Spiegelberg Horno, L., *Vencedores los Santos.*—*El precio de una flor. No quiero ser veleta. ¡Esa sí que es una estrella!*—Rywalsky, P., *La Misa* 93

CRONICA

XVII Asamblea de Estudios Marianos (Madrid, 24-28 agosto 1957) por *Ignacio Riudor.*—XVII Semana Española de Teología, por *J. Sagüés.*—XVIII Semana Bíblica Española, por *Sebastián Bartina.*—Necrología 115

LIBROS RECIBIDOS 130

Cristo, Maestro

El tema es vastísimo. Los datos y matices que sobre él hallamos sólo en la Escritura, son tantos y tan variados, que requieren una amplia y densa monografía para ser valorados convenientemente. En esta disertación inaugural [1] nos limitaremos a hacer algunas indicaciones orientadoras y tal vez precursoras de ese trabajo [2].

Sabido es que el Salvador, desaprobando las pretensiones de los Doctores de la Ley, dijo a sus discípulos: «Vosotros no os llaméis

---

[1] En la Universidad Pontificia de Comillas, el 12 de octubre de 1957.

[2] *Bibliografía sobre el tema.* S. TH 3 q. 42; F. SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi*, disp. 30; M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholische Dogmatik*, 3 § 269, n. 1399-1404; J. MUNCUNILL, *De Verbi divini incarnatione* (1905) n. 1025-1028; CH. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, 4 (1922) n. 551-558; B. J. OTTEN, *Institutiones dogmaticae*, 3 (1922) n. 470-475; H. DIECKMANN, *De revelatione christiana* (1930) n. 712-723; I. CARD. GOMÁ, *Jesucristo Redentor* (1944) 203-240; L. LERCHER, *Institutiones Theologiae*, 3 (1945) n. 235-237; J. LEBRETON, *Jésus-Christ, Son ministère public:* DictBiblSuppl 4 (1949) 994-1036; M. NICOLAU, *De revelatione christiana: Sacrae Theologiae Summa*, 1 (1955) n. 415-427; K. BARTH, *Dogmatik*, IV, 2 (1955) 215-232; PHOLE-GUMMERSBACH, *Dogmatik*, 2 (1956) 314-318; G. KITTEL-C. H. DODD-N. MICKLEM, *Jesus o Didaskalos kai Prophetes:* ThBl 7 (1928) 249-270; C. H. DODD, *Jesus als Lehrer und Prophet:* Mysterium Christi (1931) 67-85; A. BERNAREGGI, *Cristo come Maestro:* Scuola Catt 66 (1938) 515-537; F. V. FILSON, *J. Ch. the teacher:* JournBiblLiter 60 (1941) 317-328; W. A. CORTISS, *J. Ch. the teacher* (1943); G. ROATTA, *Gesù Maestro* (1955); E. BRUDERS, *La costituzione della Chiesa* (1906) 380-383, 413-422; TH. AB ORBISO, *De non ambiendis cathedris:* VerbDom 21 (1941) 169-182; M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes*, 1 (1950) 174-175; J. SALAVERRI, *La Potestad de Magisterio:* EstEcl 29 (1955) 155-195; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthaeus erläutert aus Talmud und Midrasch* (1922) 916-921; E. REISCH, *Didaskalos:* PAULY-WISSOWA, *Real Ecyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 5 (1905) 401-406; M. HAGEN, *Magister:* LexBibl 3 (1911) 29; F. ZORELL, *Didasko, Kerysso, Euangelizomai* y derivados: *Novi Testamenti Lexicon graecum* (1911); K. H. RENGSTORF, *Didasko* y derivados: *G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2 (1950) 138-165; G. FRIEDRICH, *Euangelizomai, Kerysso* y derivados: G. KITTEL, O. c. 2,705-735; 3,682-716; W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (1952).

Maestros, porque uno es vuestro Maestro, el Cristo» (Mt 23, 8-10). Inequívocamente en estas palabras se atribuye Jesús, como propio, peculiar y aun exclusivo suyo, el título de Maestro; y al referírnoslo el Evangelista, emplea como sinónimos los términos de Rabbí y Didáskalos.

Por eso no acertamos a comprender por qué no trata del título de Maestro el célebre Profesor protestante de las Universidades de Basilea y París, Oscar Cullmann, en la obra que acaba de publicar este año, «Die Christologie des Neuen Testaments». En esa obra deduce la Cristología precisamente de los títulos propios y distintivos que en el Nuevo Testamento se atribuyen a Jesús y que el autor llama «cristológicos». Enumera hasta diecisiete; pero positivamente excluye el de Maestro, porque, según él, no es de los peculiares y característicos del Salvador [3].

Sin embargo, a la luz del Nuevo Testamento, es imposible desconocer el sentido amplísimo y profundo que contiene aquella afirmación de Cristo: «Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor (o Didáskalos kai o Kyrios) y decís bien, porque lo soy» (Io 13, 13). Los títulos de Kyrios y Didáskalos, unidos y relacionados entre sí, los reclama el Salvador evidentemente como propios. Y éste no es un caso aislado, porque después de examinar todos los pasajes del Nuevo Testamento en que ocurren, no duda en afirmar el filólogo y exégeta Rengstorf, que el título de Didáskale dirigido a Jesús en vocativo es, al lado del de Kyrie, el más frecuente tratamiento dado a Cristo en los Evangelios [4].

En efecto, mientras que en la versión griega del Antiguo Testamento sólo dos veces se encuentra el título de Didáskalo, en el Nuevo Testamento, por el contrario, lo hallamos hasta 59 veces. A Jesús, en los Evangelios, se atribuye ese título 42 veces, y de ellas 30 como tratamiento dado a su persona en vocativo, a las que hay que añadir las 14 veces en que, también en vocativo, se le da el tratamiento de Rabbí, que San Juan dice ser equivalente al de Maestro (Io 1, 38; 20, 16). En total son 56 las veces que los Evangelios dan a Jesús el título de Maestro. A otras personas sólo cuatro veces se da ese título en los Evangelios: dos veces al Bautista, porque exhortaba a la penitencia (Lc 3, 12; Jo, 3, 26), una vez a Nicodemos, como maestro de Israel (Jo 3, 10) y la cuarta vez a los Doctores de la Ley en general (Lc 2, 46). De todos estos datos, comparados con los demás que nos han trasmitido los Evangelistas, resulta que, después del de Señor, el de Maestro es el tratamiento más frecuente que se da a Jesús; siendo muy interesante advertir que la Magdalena da el tratamiento

---

[3] O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957) 8-9.

[4] K. H. RENGSTORF, *Didaskalos im N. T.*: G. KITTEL, *TheolWörtBNT*, 2, 154.

de Señor al que creía ser el hortelano, y cuando conoce que es Jesús le llama Rabboni, que quiere decir Maestro, como anota San Juan (20, 15-16).

Las narraciones evangélicas comprueban hasta la evidencia el hecho de que Cristo se presentó y fué unánimemente reconocido como Maestro [5]. En el Antiguo Testamento el Mesías es anunciado como el sumo de los Profetas que habían de adoctrinar al pueblo de Dios [6]; y el mismo Jesús, al comienzo de su vida pública, en la sinagoga de Nazareth, dijo solemnemente y con toda claridad que la profecía de Isaías, en que se anuncia el Cristo como heraldo de la Buena Nueva, se cumplía desde entonces en su persona [7]. Los judíos contemporáneos del Salvador, conocedores de los libros sagrados, esperaban al Mesías como el gran Profeta o el Maestro enviado de Dios, según nos lo atestiguan Nicodemo, los discípulos del Bautista, la Samaritana y las mismas turbas [8]. Cristo mismo se presenta prácticamente como maestro religioso de profesión. Los cuatro Evangelistas comprueban este hecho hasta la saciedad, pues dedican la mayor parte de sus libros a referir el ejercicio continuo del magisterio del Señor, en sus sermones, en sus parábolas, en sus narraciones, en sus instrucciones particulares a los discípulos, en sus disputas con los Escribas y Fariseos y en sus simples conversaciones con toda clase de personas.

La voz del Padre, solemnísimamente en el Tabor nos lo recomendó también como Maestro, cuando dijo: «Este es mi Hijo muy amado, a él oid». Y de ahí que el mismo Jesús se nos presente explícita y reflejamente como Maestro, llamándose a sí mismo «el Maestro», aceptando esta denominación y la de Profeta, con las que le designaban frecuentísimamente sus seguidores, los discípulos del Bautista y los mismos Escribas y Fariseos [9]. En particular recalca que él es el Maestro enviado como tal por el Padre: «El Padre, que me envió, es el que me mandó lo que he de decir y lo que he de hablar... y así lo que yo hablo, lo digo tal y como el Padre me lo mandó». «Mi doctrina, pues, no es mía, sino de aquel que me envió.» «Porque lo que habla aquel a quien Dios envía, es palabra de Dios» [10]. Y de ahí que exija una adhesión la más absoluta a sus enseñanzas, por

---

5. J. SALAVERRI, *La potestad de Magisterio:* EstEcl 29 (1955) 170-171.

6 Deut 18,18 interpretado por San Pedro en Act 3,22; Ps 2,6; 21,23; Is 2,3. Cf. M. NICOLAU, *De revelatione christiana, Thesis* 28, n. 415-423.

7 Lc 4,16-21; Is 61,1-3; Mt 5,3-10; 11,2-6.

8 Io 3,2; 4,24; 6,14; 7,40-53. Io 1,38,41,45,49.

9 Se llama a sí mismo Maestro: Mt 10,24; 23,1-10; Io 13,13. Le llaman así sus seguidores: Mt 8,19; 17,24; 19,16; Lc 7,39; 24,19; Io 3,2; 4,19,44; 11,28; 13,13; 20,16. Los discípulos del Bautista: Io 1,35-38,49. Los Rabinos: Mt 9,11; 12,38; 22,16,24,36. El Padre, implícitamente: Mc 9,7; Lc 9,35; Mt 17,5; 2 Petr 1,17.

10 Io 3,31-36; 7,15-18; 8,26-29; 12,49-50; 14,10; 15,15. Cf. Mt 15,24; 21, 37; Mc 1,38; 12,6; Lc 4,43; 20,13.

sola su palabra y bajo una sanción decisiva e inapelable [11]. Es, pues, indudable el hecho de que Cristo se presentó a los hombres como Maestro autorizado y que fué unánimemente reconocido como tal.

De lo que ahora tratamos es de valorar, en toda su profundidad y alcance, el sentido teológico de su divina misión como Maestro de los hombres. Ante todo para captar el entronque histórico y advertir el sentido en que los judíos sus contemporáneos entendían el título de Maestro, nos sirven los pasajes evangélicos en que el mismo título se atribuye a personas distintas del Salvador.

En primer lugar, aquella afirmación o principio general: «El discípulo no está sobre su Maestro; el que fuere como el Maestro será perfecto» [12], nos da a conocer un matiz fundamental, y es que los términos de maestro y discípulo son correlativos, de modo que para ser un Maestro (Didáskalos) y no un mero docente eventual (didaskon), era imprescindible tener discípulos y seguidores reunidos en torno a sí. Por el hecho de que en torno a Jesús, lo mismo que en torno al Bautista (Io 1, 35-42), había hombres que cautivados por sus enseñanzas se profesaban discípulos suyos y le seguían dócilmente, se cumplía para sus contemporáneos la última condición externa, indispensable para ser tenido plenamente por Maestro y para que se le diese con toda justicia el tratamiento de Didáskale. Por eso los discípulos del Bautista daban a Jesús el tratamiento de Rabbí, y para los lectores no familiarizados con el hebreo, San Juan lo traduce al griego por su equivalente Didáskale [13]. El mismo tratamiento le daban sus discípulos [14], y Nicodemo [15], y la Magdalena [16], y los Doctores de la Ley [17], y el mismo Judas, primero en el Cenáculo y después en el Huerto en el preciso momento de darle el beso para entregarle [18]. De todos modos no conviene forzar demasiado el sentido de la voz Rabbí, dado que se empleaba también como título de honor, que atribuían en general los inferiores a las personas que tenían posición más elevada, como el pueblo a sus Príncipes y los esclavos a sus señores. En lo que podemos insistir es en el título de Didáskalo, porque tenía un sentido unívoco y sólo se atribuía a los que enseñaban o educaban a otros.

Los Evangelios nos muestran que las relaciones de Jesús con sus discípulos eran muy semejantes a las de los discípulos de los Rabinos respecto a sus maestros. Los términos de akoluzein (seguir), ma-

---

[11] Io 3,11-19; 7,16-18; 8,25-29; 12,44-50.
[12] Mt 10,24-25; Lc 6,40.
[13] Io 1,38; 20,16; Cf. Mt 23,7-8.
[14] Mt 25,25; Mc 9,5; 11,21; Io 4,31; 9,2; 11,8.
[15] Io 3,1-2; 19,39.
[16] Io 20,16. Cf. Io 11,28-29; Lc 10,38-42.
[17] Mt 9,11; 12,2,38; 22,16,24,36; Mc 12,14,19; Lc 19,40; 20,21,28,39.
[18] Mt 26,25,49; Mc 14,45.

zetés (discípulo) y didáskalos (maestro) designaban en el mismo sentído en ambos casos esas relaciones. En el comportamiento mutuo se daba también una sorprendente paridad. Los discípulos de los Rabinos les desataban y llevaban las sandalias, y por eso el Bautista decía que no era digno de desatar y llevar las sandalias de Jesús, para indicar que no se juzgaba merecedor de ser su discípulo [19]; los discípulos defendían en caso de necesidad a sus maestros, como lo hizo Pedro con el Señor en el prendimiento [20]; les libraban de estorbos el camino o les preparaban y llevaban del ronzal el jumento en que cabalgaban, como lo hicieron los Apóstoles el domingo de ramos [21]; ejercían con sus maestros oficios parecidos a los de los esclavos respecto a sus Señores, como Pedro, Santiago y Juan, que prepararon el Cenáculo para el convite pascual y sacrificaron el cordero [22], y los Doce, en la multiplicación de los panes, le ayudaron haciendo con él los oficios propios de verdaderos servidores [23].

Pero a Jesús le trataban como Maestro, no sólo sus discípulos, sino también otras personas. El maestro religioso entre los judíos, a causa de su conocimiento de la palabra de Dios, estaba muy por encima de los demás, aun por encima de sus propios padres, si éstos no eran Maestros de Israel. El Didáskalo judío iba siempre delante de su propio padre, y éste se levantaba espontáneamente ante su hijo por respeto a su dignidad de Maestro, y el hijo no tenía que dar cuenta a sus padres de lo que hacía en desempeño de su oficio. Y así se comprende mejor por qué, al ser hallado en el templo sentado en medio de los Doctores, ejerciendo su oficio de Maestro, respondió Jesús sencillamente a la extrañeza de su Madre: «¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que en las cosas de mi Padre es en lo que me he de ocupar?» (Lc 2, 49).

Por la gran honra que se derivaba a los padres de tener un hijo Maestro de Israel, la madre del Rabino Ismael intentó alcanzar el permiso de lavarle los pies cuando volvía de la asamblea. El se lo impedía, porque juzgaba que no decía bien con el mandamiento de honrar a su madre. Esta en cambio insistía, porque en lavar los pies al Maestro, su hijo, veía una gran honra que éste le podía hacer [24]. Por eso las santas mujeres que acompañaban al Salvador tenían por una gran honra servirle, gastando sus haberes en obsequio al Maes-

---

[19] Io 1,27; Mc 1,7; Mt 3,11.
[20] Lc 22,49; Mt 26,51-52.
[21] Mc 11,1-14; Mt 21,1-11; Lc 19,28-40.
[22] Mt 26,17-19; Mc 14,12-16; Lc 22,7-13.
[23] Lc 9,13-17; Io 6,10-13; Mt 14,16-20; 15,33-37; Mc 6,37-43; 8,4-8. Los datos sobre las relaciones entre discípulos y maestros entre los judíos, véanse en STRACK-BILLERBECK, *Das Evang. nach Matth. erläutert aus Talmud und Midrasch*, 527-529, 920.
[24] Cf. K. H. RENGSTORF, apud G. KITTEL, O. c. 2, 156-157.

tro [25], y Marta, que se afanaba en servirle frecuentemente, lo primero que veía en Jesús era su carácter de Maestro, pues en el momento emocionante de ir a dar, de parte de El, un recado a su hermana, le dice: «Magister adest et vocat te» (O Didáskalos párestin kai fonei se) [26].

Por sus rasgos externos, la imagen de Jesús como Maestro concuerda con la del judaísmo de su tiempo. El Salvador emprendió así un método trillado de los hombres dedicados a enseñar a los demás el camino que les conduce a Dios. Los mismos Doctores de la Ley lo comprendieron y no dudaron en reconocer que «sabían que era veraz y que en verdad enseñaba el camino de Dios» [27]. Por eso con la más espontánea naturalidad era llamado Maestro, lo mismo que los Doctores de la Ley que sentados en el templo hacían preguntas a Jesús de doce años (Lc 2, 46), lo mismo que el Bautista que a orillas del Jordán exhortaba a la metánoia, como preparación para el Reino de Dios que se acercaba (Lc 3, 12). Esta semejanza nos induce a concluir que el atributo de Maestro, aplicado a Jesús, no era tanto un título de dignidad propiamente dicha, como lo era sobre todo el título de Señor, sino que era más bien el nombre de la profesión a que preferentemente se dedicaba el Salvador, como el Bautista y los Doctores de la Ley.

Según los claros testimonios evangélicos, la función de enseñar era una de las más fundamentales y más nobles con que el Salvador se presentó al mundo. Varias veces San Mateo, resumiendo la actuación de Jesús en Galilea, nos dice siempre y en primer lugar que enseñaba sin apósito ni limitación alguna, y a veces añade que anunciaba la buena nueva del Reino de los cielos y que sanaba los enfermos [28]. Los milagros que hacía Cristo, por muchos e importantes que fuesen, no eran más que cosa accidental y subsidiaria con relación a su actividad magisterial. Los hacía cuando eran necesarios para obtener lo principal, que era el que sus oyentes aceptasen su doctrina y creyesen en El [29].

En la forma externa de su docencia se atenía el Señor al uso común de los Rabinos de su tiempo. Los Evangelistas no se detienen a describirnos el método y comportamiento de Jesús cuando enseñaba. No lo creían necesario, porque los fieles de la Iglesia, a los que inmediatamente destinaban los Evangelios, estaban familiarizados por propia experiencia con el método y forma externa de la enseñanza de los

---

[25] Mt 8, 15; Lc 8,2-3; Mc 15,40-41; 16,1-2.
[26] Io 11,28; Lc 10,40.
[27] Mt 22,15-17; Mc 12,13-14,32; Lc 20,20-22; Io 3,2.
[28] Mt 4,23; 9,35; 11,1.
[29] Mt 16,1-4; 21,18-22; Io 2,18; 3,2; 4,48; 6,30; 20,29-30; Cf. Mc 16,20; Act 4,29-31; 14,2-3; 19,10-12; Rom 15,15-19; 1 Cor 14,22; 2 Cor 12,12; Hebr 2,3-4.

judíos y de Jesús, y para los fieles de todos los tiempos no era la forma externa, sino el contenido de su enseñanza lo que les importaba.

Sin embargo, todo lo que se refiere al divino Maestro tiene para nosotros un interés capital. Afortunadamente podemos reconstruir con bastantes detalles su manera de conducirse, por la descripción que nos dejó San Lucas de su primera actuación en la Sinagoga de Nazareth (Lc 4, 16-22). Nos refiere el Evangelista que llegó Jesús a Nazareth y entró un sábado en la sinagoga, como tenía de costumbre. Ya en la sinagoga y llegado el momento oportuno, lo primero que hizo fué ponerse en pie para leer. Entonces le ofrecieron el libro del profeta Isaías, y abriéndolo buscó el pasaje en que estaba escrito: «El Espíritu del Señor sobre mí», etc. (Is 61, 1-3) y lo leyó en alta voz. En ese pasaje el Profeta anunciaba la superior dignidad del Mesías, su unción y su misión divinas, su oficio de anunciar la Buena Nueva, de predicar el perdón, de curar las dolencias de los hombres y proclamar la llegada del Reino de los cielos y de la justicia del Señor. Leído así de pie el pasaje del Profeta, cerró el libro, se lo restituyó al ministro que se lo había dado, y se sentó. Ante la expectación de todos, que tenían fijas en El sus miradas, comenzó sus enseñanzas diciendo: «Hoy se ha cumplido ante vosotros esta Escritura», y siguió explicando esta afirmación, dejándoles tan admirados por la profundidad y gracia de sus palabras, que sorprendidos se preguntaban todos: ¿Pero no es éste el hijo de José? ¿De dónde le viene tanta sabiduría? ¿No es éste el carpintero, hijo de María y hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón? (Mc 6, 1-4).

Esta descripción nos pone de manifiesto que Cristo enseñaba asiduamente los sábados en la sinagoga, como lo afirmó ante el tribunal: «Yo he enseñado siempre en la sinagoga y en el templo» [30]. Comenzaba, como los Rabinos, por un texto de los libros inspirados. En este caso fué un pasaje de un Profeta; en otros casos fueron las prescripciones de la Ley mosaica [31]. Después de leer el texto sagrado, se sentaba. Esto lo hacían también los Doctores de la Ley, como lo dió a entender el Salvador cuando dijo a sus Apóstoles: «En la Cátedra de Moysés se sentaron y leyeron los Escribas y Fariseos» [32]. Este pormenor de sentarse, aunque accidental, lo anotan repetidas veces los Evangelistas. Lo mismo hacía cuando enseñaba en el Templo, donde lo encontraron sus padres de doce años sentado en medio de los Doctores, en donde nos dice San Juan que «sedens docebat», y cuando las turbas llegaron para prenderle, les dijo: «a diario me sentaba ante

---

[30] Io 18,20. «Erat docens quotidie in templo» Lc 19,47; 21,37; 22,53; Mc 11,15-18; Jo 7,14; Mt 26,55.

[31] Mt 5,17-48; 15,1-9; 22,24-40.

[32] Mt 23,2. El uso de los Rabinos nos lo comprueba STRACK-BILLERBECK, O. c. 997 y en *Das Evang. nach Mc Lc und Jo und die ApG* (1924) 763.

vosotros enseñando en el templo y no me prendisteis» [33]. Lo mismo cuando en particular instruía a sus discípulos, lo hacía sentado, como después de la disputa que habían traído por el camino sobre quién de ellos era el mayor, llegados a casa de Pedro en Cafarnaúm, nos dice San Marcos que sentándose llamó a los doce y les dijo: el que de vosotros quiera ser el mayor se ha de hacer, como este niño, el menor de todos (Mc 9, 34).

Esta costumbre de sentarse la observaba el Señor, no sólo cuando dirigía la palabra a los fieles del judaísmo, que eran los que se reunían en el Templo y en las sinagogas, sino también en sus sermones al aire libre, a toda clase de personas, como en el monte de las Bienaventuranzas, a donde subió y sentándose enseñaba a sus discípulos y a la multitud inmensa que los rodeaba [34], y también a la orilla del lago «sedens docebat de navicula turbas»,» proponiéndoles las admirables parábolas del Reino de Dios [35]. En la forma externa Jesús seguía la costumbre de los judíos de su tiempo, con la diferencia de que no se limitaba a enseñar, como ellos, en el Templo y en las sinagogas, sino también predicaba al aire libre, como el Bautista, a toda clase de oyentes, hasta a los publicanos, pecadores y gentiles que quisieran escucharle.

En el contenido, el magisterio de Cristo se asemejaba al de los doctores de la Ley, en cuanto que tomaba como punto de partida el texto de la Escritura. El uso cristiano de comenzar la predicación por un texto de la Escritura, tiene un abolengo nobilísimo de 20 siglos. Las enseñanzas de Jesús y las de los Escribas y Fariseos tenían la base común de ver revelada la voluntad de Dios en la Ley y en los Profetas, de suerte que no creía el Salvador que le fuera permitido renunciar ni a una letra de la Escritura (Mt 5, 17-18). Su magisterio se parecía más al de los Fariseos que al de los Escribas. Estos, en la exposición de los libros inspirados, se interesaban más bien por cuestiones teóricas y se diluían en una casuística jurídica interminable y carente de vitalidad. Los Fariseos insistían más en la aplicación práctica de las enseñanzas bíblicas a la vida moral y religiosa de sus oyentes.

Pero el magisterio de Jesús era reconocido por superior al de ambos grupos de doctores, y se diferenciaba radicalmente del de ellos, no sólo porque era más exacto y llevaba a una justicia superior a la de los Escribas y Fariseos (Mt 5, 20), sino además porque no se limitaba exclusivamente a la exégesis de la Escritura como el de ellos. El magisterio de Cristo era más bien del orden del de los Profetas, a quienes Dios comunica directamente los misterios y los designios in-

---

[33] Lc 2,46; Io 8,2; Mt 26,55.
[34] Mt 5,1-7, 29; Lc 6,20-49.
[35] Lc 5,4; Mc 4,1-2; Mt 13,1-3.

escrutables de su divina voluntad. Según esto, para el Salvador la Ley y los Profetas no eran sin más el camino único para llegar al conocimiento y cumplimiento plenos y perfectos de la voluntad de Dios, y de ahí que no limitase sus enseñanzas a la mera exposición literal de la Escritura. En esto estaba la razón profunda de la oposición irreconciliable que le hacían los Doctores de la Ley.

A la actividad docente de Cristo ponían la objeción de que no había seguido el camino prescrito para su formación bajo el magisterio de los Rabinos, ni había sido legítimamente autorizado por ellos para enseñar [36]. Con todo, si Jesús se hubiera reducido, como ellos, a la mera exposición exegética de la Escritura, le hubieran tolerado, aunque llegase a fundar una escuela como las de Hillel y Schammai, para discutir con ellos sus diferencias doctrinales por el trillado camino de la controversia entre escuelas. Esto era para Jesús del todo inaceptable, porque equivaldría a renunciar a la misión profética y divina, recibida del Padre, contentándose con una función de docencia humana, como eran las de las escuelas rabínicas. Los Rabinos no veían en la Escritura más que un llamamiento a la esperanza de lo que había de venir, no sabían cuándo. Cristo explicaba la Escritura como la palabra de Dios que había anunciado lo que entonces se comenzaba a cumplir efectivamente en El. Su distanciamiento de los Doctores rabínicos no estaba en el reconocimiento pleno de que la Ley y los Profetas infaliblemente se habían de cumplir, sino precisamente en que El, con la misión recibida del Padre, era ese cumplimiento por ellos esperado. Esta doctrina de Jesús hacía totalmente carentes de sentido todas las enseñanzas rabínicas sobre la esperanza mesiánica, puesto que el anunciado por la Ley y los Profetas había venido ya: Era El, el Hijo de Dios, que con su relación exclusiva de filiación respecto al Padre, había sido enviado por El para la salvación del mundo. El mismo Jesús se lo dijo sin rodeos a los judíos: «El que da testimonio de mí es el Padre que me envió: escudriñad si no las Escrituras, ya que dais por cierto que en ellas tenéis la vida eterna; pues precisamente las Escrituras son las que dan testimonio de mí» (peri emú) (Io 5,37,39). Y recalcando la misma idea, añadía: «El que os acusa es Moysés, en quien vosotros esperáis. Si creyéreis a Moysés me creeréis también a mí, pues él escribió de mí» (peri emú) [37]. Ese «peri emú» tan insistentemente repetido hasta siete veces en esta breve disputa con los judíos (Io 5,31-46), significa, según el contexto, que en él, en el mismo Jesús que les hablaba, se cumplía lo que anunciaron las Escrituras y era la esperanza de todo el pueblo. Y por eso, lamentando con dolor su incredulidad, les decía: «¡y no queréis venir a mí para entrar en posesión de la vida que os anuncian las Escrituras!» (Io 5,40). Esta es al fin la causa por la que

---

[36] Mt 13,54-56; Io 7,15.
[37] Io 5,37,39,45,46.

«erat docens eos sicut potestatem habens, et non sicut Scribae eorum et Pharisaei» (Mt 7,29), y esta era la razón más profunda por la que entró en flagrante conflicto con los Doctores de la Ley, porque sus enseñanzas eran de la mayor autoridad y se reducían a hablar de sí, de su persona, como Hijo del eterno Padre, según nos lo advierte palmariamente San Juan: «Los judíos le buscaban para matarle, porque decía que Dios era su Padre, haciéndose igual a Dios» (Io 5,18).

El magisterio de Cristo coincidía en cierto modo con el del Bautista, en que exhortaba a la «metánoia», o sea a una completa, fundamental y decisiva adhesión de todo el hombre a los dictados del querer de Dios, como preparación para ser recibido en el Reino del Señor: «Arrepentíos, porque el Reino de los cielos está para llegar» [38]. Según el teólogo Barth, estas mismas palabras en boca de Jesús y en boca del Bautista tienen un matiz distinto: matiz profético en labios de Juan, y realista, dichas por el Salvador. La razón de exhortarles a penitencia era, en boca del Bautista, que el Reino de los cielos estaba cerca; en boca de Jesús, como con más exactitud lo precisa San Marcos, la razón era «que el tiempo se había cumplido para el advenimiento del Reino de Dios» (Mc 1,15). A la luz de la pregunta que hizo el Bautista a Jesús: «¿eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?», con la respuesta del Señor: «decid a Juan lo que oís y veis» (Mt 11,2-3), se ve con suficiente claridad que la frase «appropinquavit Regnum caelorum» (Mt 3,2; 4,17) en boca del Bautista significa lo prometido visto inmediatamente antes del momento en que comienza su realización [39], y en boca de Jesús designa el presente en que en realidad se comienza a cumplir lo prometido. Por eso con razón pudo añadir el Salvador lo que todavía no podía decir el Bautista: «creed en el Evangelio» (Mc 1,14-15). El «impletum est tempus» de San Marcos (1,15) es el mejor comentario del «appropinquavit» en boca del Salvador (Mt 4,16) [40]. A los que parezca demasiado sutil esta distinción de Barth, de ningún modo se les puede ocultar, que aunque fuese el mismo el mensaje del Precursor y del Mesías, sin embargo, la distancia inmensa de autoridades, que mediaba entre ellos, era evidente, como nos la manifestó el Evangelista San Juan en toda su trascendental profundidad, cuando dijo del Bautista: «No era él la luz, sino para que diese testimonio de la luz» que es Cristo, «la luz del mundo» [41].

Lo más sorprendente que nos enseña la Escritura del magisterio del Salvador es su autoridad ilimitada. Los mismos ministros enviados

---

[38] Mt 3,2; 4,17; Mc 1,15.
[39] A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthaeus* (1929) 56, citado por K. BARTH, *Dogmatik* IV, 2,229.
[40] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, IV, 2 (1955) 221,228-229.
[41] Io 1,8; 8,12; 9,5.

para prenderle, oyéndole hablar, no se atrevían a tocarle y volvían admirados diciendo: «Nunquam sic locutus est homo sicut hic homo» (Io 7,46). Por eso el pueblo, al ver que hablaba y obraba como jamás ningún hombre había obrado ni hablado, se sentía en presencia de lo que con ansia había esperado y decía: «Por ventura no es éste el Cristo?» [42]. Su divina palabra producía en sus oyentes una emoción y admiración tan grandes que los arrastraba en pos de sí como magnetizados; y cuando invitaba a alguno a que le siguiese, sin la menor vacilación lo abandonaba todo para ser su discípulo, con una prontitud y docilidad de las que no es posible hallar ningún paralelo [43].

Esa singular y única prerrogativa de ser el Maestro como ninguno lo había sido jamás ni podría llegar a serlo nunca, es lo que se incluye en aquella recomendación que hizo a sus discípulos: «Vosotros no os llaméis Maestros» (Mt 23,8); recomendación a la que fueron fieles los suyos, que no se atribuyeron ese título, aunque pudieran muy bien usarlo, pues no era de los que correspondían a Jesús en cuanto Dios, como el de Kyrios, sino de los que pertenecían a la misión que ejercía en cuanto hombre. Sin embargo, ni Pedro, que es la piedra sobre la que el Señor edifica su Iglesia, ni Santiago, el hermano del Señor y dirigente destacado de la comunidad primitiva de Jerusalém, veían otra posibilidad que la de ser y permanecer discípulos del único Maestro, y de enseñar, como tales, solamente «las cosas todas que Cristo les había mandado» (Mt 28,20). Ni es una excepción el que San Pablo se atribuya dos veces el título de Maestro [44], porque en esos dos pasajes de sus cartas a Timoteo, si se llama Maestro, es subordinando ese oficio al que le correspondía como Apóstol, o sea como título que le pertenecía en cuanto discípulo y enviado del Salvador; y por eso se gloriaba de no saber predicar otra cosa que a Cristo y ése crucificado (1 Cor 2,2).

Consciente de su autoridad incomparable como Maestro, aunque muchas veces discutió Jesús con los Rabinos, sin embargo, nunca descendió al mismo plano de ellos, ni puso en contingencia la autoridad magisterial única que le correspondía. Su magisterio era más bien del orden del de los Profetas, que comunican lo que directamente les manifiesta el mismo Dios; pero Cristo tenía conciencia de que era superior a los Profetas y al mismo Moysés, y por eso hablaba con una plenitud de autoridad como nunca hablaron ni Moysés ni los demás Profetas. Por sentirse superior en autoridad al mismo Moysés, pudo con razón decir a los judíos que era un camino errado profesarse discípulo de Moysés en contra de lo que él les enseñaba (Io 9,28); y esa

---

[42] Io 4,29; 7,26,41.

[43] Mt 4,18-22; 7,28-29; 9,9; Mc 1,16-20; 2,14; Lc 5,8-11,27-28; Io 1,35-51; 7,46.

[44] 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11.

su indiscutible superioridad le capacitó para liberar la Ley mosaica de los confines nacionales de Israel y extender la obligatoriedad de sus principios a todos los hombres. Cristo se nos presenta con la plenitud de poder y la dignidad del nuevo legislador, superior al mismo Moysés, y en posesión de la sabiduría que le constituye por encima de todos los Profetas, como el único camino para llegar a la comunicación con Dios [45]. Es el contraste que subraya San Pablo: «Habiendo hablado Dios en otro tiempo de muchas maneras a los Padres en los Profetas, al fin en nuestros días nos habló en su Hijo» (Hebr 1,1-2).

A penetrar en lo más profundo de la autoridad magisterial de Cristo nos conducen los numerosos pasajes de la Escritura en que se le atribuye el enseñar en sentido absoluto, o sea sin expresar el objeto de la enseñanza ni los fines a que se dirige, dando a entender que lo decisivo y lo único que interesa es que es enseñanza de El.

El ejercicio de la profesión de enseñar, tanto en la literatura griega como en los libros inspirados, se designa principalmente por el verbo didaskein, que es el correspondiente al sustantivo didáskalos. Se usan también los verbos euangelizomai y keryssein. Esos tres verbos expresan ciertamente tres matices distintos, pero respecto a Jesús se usan frecuentemente como equivalentes [46]. Y aunque el análisis detallado de cada uno de esos tres aspectos contribuiría notablemente a completar y perfilar la figura de Cristo, como Maestro, sin embargo, restringimos por ahora nuestra investigación al sentido del verbo didaskein (enseñar), que es el principal.

En el mundo griego, en el que ocurre frecuentísimamente, tiene un sentido marcadamente intelectualista, y significa la instrucción de la inteligencia teórica o práctica del discípulo, ordenada al conveniente desarrollo de sus facultades, a fin de que él llegue al conocimiento personal y directo de las verdades y de las cosas. En la versión griega del Antiguo Testamento se halla unas cien veces, y cuando es traducción del hebreo lamad, que es lo corriente, siempre tiene un matiz religioso, y en su sentido, a la instrucción teórica o práctica de la inteligencia, añade una exigencia dirigida al hombre en cuanto tal, que de modo preferente reclama una decisión de la voluntad, conforme al querer de Dios, manifestado por la Ley y los Profetas [47]. El maestro en Israel era un hombre al que sus oyentes le podían preguntar: ¿Qué es lo que estamos obligados a hacer? Como se lo preguntaron los publicanos

---

[45] Io 1,9; 8,12; 9,5; 14,6.

[46] K. BARTH, *Dogmatik*, IV, 2,220, observa que preguntar por el matiz diferente de esas tres palabras sería una cuestión superflua; ya que, bien entendidas las cosas, en boca de Jesús todo es Evangelio, como también todo es didajé y todo es kerygma.

[47] Cf. K. H. RENGSTORF, apud G. KITTEL, O. c. 2,138-140; K. BARTH, O. c. 220.

al Bautista, las turbas a Jesús en Cafarnaúm y la multitud a Pedro después de su sermón de Pentecostés [48]. Por consiguiente, entre los judíos el maestro religioso tenía para sus discípulos una significación y una autoridad que ni de lejos alcanzaba entre los griegos.

En este sentido se ha de entender el didaskein atribuído a Jesús en la Escritura, respecto al cual, como veremos, adquiere además una trascendencia y profundidad que superan con mucho la significación judaica. Ese verbo ocurre en el Nuevo Testamento 95 veces, de las cuales 64 se hallan en los Evangelios. El enseñar se afirma de Jesús en sentido absoluto, es decir, sin expresar el objeto de la enseñanza ni los fines a que se dirige, porque lo único que al fin interesa a los hombres es que es enseñanza del Verbo de Dios. El uso de enseñar afirmado de Jesús en sentido absoluto es propio no sólo del Evangelio de matiz palestinense, cual es el de San Mateo, sino también de los otros tres Evangelistas, incluso San Juan. Sólo en dos casos excepcionales pudiera parecer que no se cumple la regla general, uno de San Mateo, al decir «que enseñaba el camino de Dios»; otro de San Lucas, cuando los discípulos pidieron al Señor «que les enseñara a orar» [49]. Sin embargo, a nuestro parecer, en ambos casos se da equivalencia con los demás, pues si el enseñar en sentido absoluto, desconocido en el mundo griego, se caracteriza por la exigencia de entrega incondicional de todo el hombre a Dios, esa total entrega se expresa en los pasajes aludidos por la imagen de «el camino de Dios», y por el contenido de la oración que les enseñó el Señor, el Padre nuestro, que a eso mismo se reduce.

En la Escritura parece emplearse en sentido absoluto el verbo didaskein cuando se afirma de los Doctores de la Ley y de los Profetas. Con todo, la diferencia es esencial, si se considera lo que propiamente son los Maestros de Israel y los Profetas. Los Escribas y Fariseos se limitaban a exponer la letra de las Escrituras, introduciendo a sus oyentes a ver en ellas expresado el contenido total y exclusivo de la voluntad de Dios revelada. Ellos no eran más que un medio, un agente humano, que facilitaba el que los demás llegasen al encuentro del mismo querer de Dios escrito. Y por eso la exigencia absoluta de entrega total venía, no de los Doctores, sino del mismo Dios que les hablaba por la Escritura. Y así el enseñar en sentido absoluto, de quien propiamente se afirma es del mismo Dios.

Algo parecido se puede observar acerca de los Profetas. Verdad es que los Profetas eran autores inspirados por Dios y como tales gozaban de una autoridad magisterial superior a la de los Doctores de la Ley, que a lo sumo no eran más que maestros autorizados para investigar y proponer la palabra de Dios contenida en las Escrituras. Sin embar-

---

[48] Lc 3,12; Io 6,28; Act 2,37.
[49] Mt 22,16; Lc 11,1.

go, el magisterio del Profeta viene a ser más bien como el de un heraldo, cuya misión se reduce a trasmitir fidelísimamente aquello que le dice Dios. El no es más que el cauce, el intermediario o el instrumento inmediato de que se vale Dios para hacer llegar a los hombres sus divinos quereres y designios. Y por eso el Profeta nunca se atreve a hablar en su nombre, sino que se reduce siempre a decir «koh hamar Iahvé», así dice Jahvé [50]. Y, por consiguiente, el enseñar en sentido absoluto, que parece afirmarse del Profeta, en realidad se afirma del mismo Dios, que es el que propiamente revela sus designios al hombre y le manifiesta su voluntad por medio del Profeta. Sólo a Dios es debida la entrega total del hombre, y por eso sólo a Dios se puede atribuir propiamente el enseñar en sentido absoluto, que incluye la exigencia absoluta de esa incondicional entrega.

Cristo aparece en las Escrituras como muy superior a los Profetas y al mismo Moysés. A El se le atribuye la prerrogativa de ser el Maestro en sentido absoluto. Cuando en la Escritura se afirma de alguno que enseña en ese sentido pleno, se trata siempre de una potestad que entraña la exigencia del mismo Dios dirigida a todo el hombre, en tal manera que por principio no sólo excluye toda contradicción legítima de la voluntad, sino que además postula la sumisión inquebrantable, incondicional y plena de la misma inteligencia, en orden a obtener la más perfecta conformación del hombre con la verdad y voluntad de Dios. Nos hallamos, pues, en presencia de la autoridad típicamente doctrinal, porque directamente se impone a la misma inteligencia, y la más elevada posible, porque los libros inspirados se la atribuyen claramente en sentido absoluto, como a Dios.

Este enseñar de Jesús en sentido absoluto nos introduce finalmente a lo más profundo del misterio del divino Maestro. El mismo Redentor nos reveló ese misterio de varias maneras, pero de un modo especial en aquella ocasión solemnísima, en que rodeado de sus discípulos y de una turba inmensa de oyentes, se presentó al mundo como Legislador en el monte de las Bienaventuranzas. Después de recordar entonces lo que Jahvé había preceptuado en la Ley, revelada a Moysés, poniéndose en el mismo plano con el Dios inefable del Sinaí, nos dió con absoluto imperio la Nueva Ley diciendo: «Oísteis que ha sido dicho a los antiguos... pues yo os digo» [51]. Nunca Moysés ni Profeta alguno habló ni pudo hablar así, en sentido absoluto, haciendo a su

---

[50] Esta frase ocurre innumerables veces en los Profetas. En el texto hebreo de Ezequiel, por ejemplo, hemos hallado repetida 126 veces «koh hamar Hadonai Jahvé» = Así dice el Señor Dios, y 82 veces la frase equivalente «nehum Hadonai Jahvé» = dice el Señor Dios. Véanse como muestra los capítulos, 20, en que está la fórmula primera 5 veces y 6 la segunda, y el capítulo 36, que tiene 10 veces la primera y 4 la segunda. Además el mismo Ezequiel emplea otros modos de decir lo mismo.

[51] Mt 5,21,27,31,33,38,43.

persona la fuente misma del deber moral en la Ley Nueva, como lo era Jahvé de la Antigua Ley. Así aparece el Salvador a la altura del mismo Dios, no como instrumento o heraldo del Señor, sino en íntima unión con El, como el único responsable y portador de la sabiduría y voluntad divinas, como el camino, la verdad y la vida que nos llevan al Padre [52]. Y así se explica que su doctrina sea sencillamente la doctrina, y sus ejemplos sean sin más los ejemplos en que Dios quiere ver centrado todo el ideal de vida religiosa y moral de la humanidad, «porque no hay otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos; y todo el que le siga a El no caminará en tinieblas, sino que poseerá la luz de la vida» [53].

La razón de por qué Jesús llegó a atribuirse tan inefable autoridad doctrinal nos la indica San Pedro cuando dice: «Moysés fué fiel a Dios como esclavo; mas Cristo como Hijo sobre su casa» (Hebr 3,5-6). Esa razón profundísima está, al fin, en el misterio sublime de la unidad de naturaleza con el Padre, como nos lo manifestó el mismo Señor por San Juan: «Yo soy y de mí no hago nada, sino que hablo como el Padre me lo enseña» (Io 8,28). Lo que sabe, lo que enseña y la autoridad con que lo hace, todo lo tiene, como Hijo, recibido del Padre, que es el principio mismo y la fuente original de toda autoridad y toda verdad. De su persona, como el Verbo de Dios, y de la unidad de su divina naturaleza con la del Padre, se deriva al Magisterio del Salvador esa exigencia única, ese valor inmenso y esa autoridad infinita que lo caracterizan y distinguen. El enseñar de Cristo, en todo su real sentido incluye la afirmación de su misma divinidad, y de ahí que reclame imperiosamente nuestra total, inquebrantable y absoluta adhesión [54].

JOAQUÍN SALAVERRI, S. I.
Profesor de Eclesiología
en la Univ. Pontif. de Comillas

---

52 Io 14,6; Mt 11,25-30; Act 4,12; Rom 10,9.
53 Act 2,21; 4,12; Io 8,12; Rom 10,13; Mt 1,21.
54 Io 3,9-19, 31-36; 7,14-18; 8,26-29; 12,46-50. Cf. Mc 16,15-16.

En torno a los niños que mueren sin bautismo

I

Presentación

A la pregunta, que es para nosotros la más interesante de todas, al *para qué* de nuestra vida, responde la Iglesia con la palabra salvación, que suscita la contraposibilidad trágica de la condenación. Ni siquiera frente a la infancia silencia la Iglesia esta pregunta y su respuesta henchida de transcendencia. La alternativa inquietante y estremecedora de salvación o condenación enmarca también la cuna de los niños.

Vemos cómo los niños constituyen uno de los campos favoritos de la atención humana. Esto parece algo muy normal, dada la espontánea proyección psicológica, que vuelca el corazón de los padres sobre los hijos. Pero de hecho la actual posición privilegiada de los niños es en gran parte un fruto de la constante predilección y solicitud de la Iglesia, que perpetúa la actitud del divino Maestro, tan amigo de los niños. Para la Iglesia un niño es un ser llamado a la herencia de los hijos de Dios. Ve en él a un hombre, que ha surgido a la existencia con un destino irrenunciable. Desde su primer instante, todo niño es un destello de Dios, candidato a una bienaventuranza, que se puede frustrar.

Nuestra salvación es una tarea en común, que requiere la colaboración de Dios y del hombre. Los adultos, que se condenan, nos abren un interrogante de misterio ante la misericordia infinita de un Dios, que fué a la muerte por salvarlos, pero la justicia divina y el mal uso de la libertad humana nos aquietan con una respuesta satisfactoria en lo que cabe. El caso es diferente cuando se trata de los niños, que salen de este mundo, antes de alcanzar el uso humano de sus facultades espirituales, o sea antes de ser responsables con sus actos de su propio destino.

Planteamiento

Afrontar la suerte de los niños que mueren sin bautismo es plantearse un problema difícil, más aún, incómodo. Parece que no debiera ser así. ¿No bastan a garantizarles un destino logrado en plenitud, la bondad y misericordia divinas? ¿No es un ataque positivo contra la justicia de Dios la mera duda de su posible condenación? Estas preguntas, tan naturales en sectores de instrucción religiosa deficiente, carecen de valor para quien conoce la gratuidad implicada en el orden sobrenatural. El teólogo, para forzar una contestación afirmativa a propósito de la salvación de estos niños, necesita apoyarse en otros datos, suministrados por la revelación. Y así puede tal vez percibir una luz de esperanza en aquellas palabras de San Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim 2, 4).

Nuestros teólogos propugnan una tesis, que enuncian así: Dios quiere, con voluntad antecedente, seria y universal, que todos los hombres se salven. Esto significa, al menos, que Dios pone cuanto se requiere de su parte para que todos los hombres, niños y adultos, puedan alcanzar la salvación. La voluntad salvífica de Dios, pues así se designa esta tesis en Teología, no ha sido respaldada por el refrendo infalible de una definición *ex cathedra*. Sin embargo, los teólogos católicos la aceptan con unanimidad, como doctrina revelada, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición.

La Iglesia enseña además otra doctrina muy relacionada con la de la voluntad salvífica y tan prometedora como ella, a saber, la redención universal del género humano por Jesucristo. Pues bien, si proyectamos sobre el espacio la luz irradiada por la voluntad salvífica y la redención universal ¿no le encontraremos poblado por un enjambre de niños, que, muertos antes del uso de la razón, vuelan a la Patria de los bienaventurados?

Otra tesis, no menos católica, ensombrece esta perspectiva tan risueña al enseñar la necesidad del bautismo como trámite indispensable para entrar en el cielo. Aquellas palabras de Cristo: si alguno no renaciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios (Io 3, 5), suenan con acento de luto sobre los millones de niños que mueren antes de haber sido regenerados por el agua bautismal.

El bautismo es necesario con necesidad de medio para la salvación. Salvarse consiste en alcanzar la visión intuitiva, que es la herencia de los hijos de Dios. Quien al morir no sea hijo de Dios no alcanzará esta herencia. Para ser hijo de Dios se requiere tener el alma vivificada por la gracia. Venimos a la existencia desprovistos de la gracia santificante. El bautismo es, por institución divina, el medio indispensable para adquirirla. Si, con culpa o sin ella, no se recibe el bautismo, la salvación es imposible. Esta necesidad del bautismo admite las suplen-

cias del martirio y del amor con el deseo, al menos, implícito del sacramento. Tenemos así los tres bautismos llamados *fluminis, sanguinis* y *flaminis.*

Así, pues, el problema de los niños que mueren sin bautismo se presenta de la siguiente forma: estos niños vienen al mundo con el pecado original. Comienzan a existir, privados de la gracia santificante. Para entrar en el cielo precisan adquirir la gracia en este mundo. La posibilidad de adquirir la gracia está unida a la utilización del bautismo en una de sus tres modalidades. Ahora bien; por hipótesis, estos niños mueren sin recibir el bautismo de agua y el de sangre. Del bautismo de deseo parecen incapaces. ¿Cuál será su suerte? Queda un campo de posible discusión acerca de la positiva determinación de su destino, pero de su exclusión del cielo, supuestas las premisas que anteceden, la lógica parece eliminar toda posibilidad de duda. La palabra *Limbo,* como equivalente de *felicidad natural,* condensa la respuesta general de los teólogos contemporáneos, a quien les pregunta por la suerte de los niños que mueren sin haber sido regenerados por el primer sacramento [1].

La suerte de los niños que mueren sin bautismo ha sido cuestión explícita desde los primeros siglos de la Iglesia. Esta su veteranía no impide calificarla como una de las cuestiones vivas en la Teología del presente. Los últimos veinte años han visto dedicarle casi un centenar de comentarios, de muy diversa índole, alcance y valor, que patentizan una conciencia más acusada que nunca de este viejo problema. Yo me ocupé de él hace dos años y medio. Hoy me muevo dentro del mismo esquema y me mantengo fiel a la actitud adoptada entonces [2].

Sería injusto ignorar la importancia y el interés teológico del tema. No puede calificarse de baladí la cuestión en que se ventila el destino eterno de los que tal vez sumen la mitad o la mayoría del género humano. Sólo Dios sabe con exactitud cuántos son los millones de niños que pasan al otro mundo sin recibir el bautismo. Nosotros, con una aproximación todo lo distante que se quiera, sabemos que este número es muy crecido.

Antes de Cristo, los niños podían salvarse merced a la circuncisión y al *remedium naturae.* Estos medios perdieron su virtualidad salvadora con la promulgación del Evangelio, que implantó la necesidad del bautismo. Surge así esta pregunta: ¿Es hoy una realidad la promulgación universal del Evangelio? No coinciden los teólogos al apreciar esta cuestión de hecho. Algunos, mantenedores de la respuesta negativa, infieren la posibilidad de salvación para los hijos de los infieles a

---

[1] Para una visión sintética de las vicisitudes históricas de este punto Cf. A. GAUDEL, *Limbes:* D. T. C., IX, 760-771.

[2] JOSÉ MARÍA SAIZ, *En torno a los niños que mueren sin bautismo:* XIV Semana Española de Teología (Madrid, 1955) 415-448.

base del *remedium naturae*, todavía vigente en algunas regiones. Mi estudio prescinde de este problema y se limita a la suerte de los niños que mueren sin bautismo en zonas en las que la Ley evangélica está suficientemente promulgada.

Todos compartimos el sentir del Dr. Angélico, cuando dice que la omnipotencia de Dios no está ligada a la virtud de los sacramentos [3]. Por eso nadie discute la posibilidad de que Dios introduzca en el cielo, por vía de excepción y por razones que El se reserve, algún niño muerto sin bautismo. Pueden darse excepciones aisladas en la economía de los sacramentos, de modo análogo a las excepciones de las leyes físicas, entrañadas por los milagros. Interpreto con este signo de excepción posible a Maiworm, cuando subraya nuestra ignorancia acerca de si un niño muerto sin bautismo está en el cielo o en el infierno (léase limbo), porque no sabemos si antes de su muerte le libró Dios del pecado original en atención a oraciones elevadas por él [4]. Estas posibles vías extraordinarias, si existen, son un secreto que Dios se calla. Por lo mismo, el razonamiento teológico más afinado es insuficiente para erigirlas en sistema.

Mi estudio se plantea con la siguiente interrogación: ¿Aparte de las instituciones positivas del cristianismo universalmente reconocidas hay alguna otra disposición positiva de Dios que establezca una vía normal por la que puedan salvarse los niños que, en regiones en las que el Evangelio ya está promulgado, mueren antes de recibir el bautismo? La respuesta tradicional es negativa. Durante los últimos años han surgido esfuerzos renovados, tendentes a encontrar un camino de salvación para estos niños. Me propongo calibrar la genérica probabilidad del éxito y un análisis objetivo de las diversas sentencias en que ya han cristalizado estos esfuerzos. Supongo conocidas y rebasadas las opiniones de Klee, Schell y Bianchi. Con mayor motivo prescindo de algunos teólogos medievales, como Alejandro de Ales, Durando, Biel y San Buenaventura.

II

La revelación

La necesidad del bautismo es el punto clave de la cuestión. El primer sacramento es la llave imprescindible para abrir la puerta del cielo. Esto hace que algunos hablen de él como si fuera un entorpecimiento para la salvación. Caen en un error de perspectiva. Sólo

---

[3] St. Th., *In IV*, D. VI, q. I, a. 1, Sol. 2.

[4] Joseph Maiworm, *Das Jenseits ungetaufter Kinder:* Theologie und Glaube, 1956, 377-378.

entran en el cielo quienes al morir están sobrenaturalizados por la gracia. Los hombres aparecemos en el mundo sin ella. Jesucristo instituyó el bautismo para comunicarnos esa participación de la naturaleza divina. Una visión certera del bautismo nos descubre su rostro de medio positivo de salvación con bastante más verdad que su aspecto negativo de impedimento para quienes no le reciben. En rigor, el bautismo no es obstáculo, sino instrumento y canal de la gracia [5].

Estamos obligados a rastrear el testimonio positivo de Dios, contenido en la Sagrada Escritura y en la Tradición, para tener derecho a decidirnos a favor o en contra de la salvación de los niños en cuestión. La Sagrada Escritura no nos dice nada en términos explícitos y directos sobre el caso, si bien nos proporciona la pieza eje de toda la discusión, con aquella sentencia de Cristo: el que no renaciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de Dios (Io 3, 5).

Tiene su explicación este silencio de los Libros Santos, en la ambientación de Cristo y de los Apóstoles, con la concreta y ordinaria portada moral de su predicación: hablaban a los adultos, que están obligados a determinados actos personales, para normalizar sus relaciones con Dios. Las referidas palabras del Señor a Nicodemus son una excepción. Contienen una afirmación, en estilo negativo sin restricciones de ningún género, que alcanza también a los niños. Cristo viene a decir: al no bautizado, se le excluye de la bienaventuranza. Y dan el por qué de la exclusión: para entrar en el cielo se necesita, además de la vida natural, la posesión previa de otra vida, que viene de Dios. Y ésta no se adquiere más que por la ablución bautismal. Podrá discutirse si la desnuda exégesis del texto basta para afirmar la necesidad de medio del bautismo, pero la interpretación de los Santos Padres, y sobre todo del Magisterio eclesiástico, nos dice con claridad que en el coloquio con Nicodemus el Señor habla de la universal necesidad de medio del bautismo [6].

La Tradición es mucho más rica y explícita que la Sagrada Escritura, si bien se vincula con ella por medio de las citadas palabras de Cristo, transmitidas por San Juan. Estimo de importancia cualificada el sentir de los Santos Padres, que por cierto no se compagina con la benévola pretensión de estos teólogos actuales, antípodas de los viejos *tortores infantium.* Pueden hacerse investigaciones más amplias y exhaustivas sobre la práctica de la primitiva Iglesia y el testimonio explícito o implícito de los Padres. Pero creo que no harían más que confirmar la tesis, ya bien probada, de que los Padres excluían de la bienaventuranza a los niños muertos sin bautismo [7].

---

[5] NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ, *El Más allá de los niños,* Burgos, 1955, 37.

[6] A. MICHEL, *Enfants morts sans Baptème,* París, 1954, 7.

[7] LEEMING, *Is their Baptism really necessary?:* The Clergy review, Febrero, Abril y Junio, 1954, 66-85; 193-212; 321-340.

Tampoco es despreciable el peso de la tradición teológica, que con unanimidad moral, mantenida durante ocho siglos, es también hostil a las tentativas *liberales* del momento. Sin embargo, dada la formulación de las nuevas hipótesis, juzgo lo más procedente captar el sentir de la Iglesia en su función docente y el análisis directo de las teorías elaboradas para apreciar su mayor o menor solidez.

III

Documentos del Magisterio

El Magisterio de la Iglesia es la norma próxima y universal que debe guiar al teólogo hasta la conquista de la verdad. «Hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet» [8]. La palabra de Dios, que está en la revelación, no tiene a menudo un sentido tan claro como quisiéramos, y Dios, que hace las cosas bien, encomendó la verdad de su palabra a la custodia y explicación del Magisterio. Creo que lo más importante, en torno a nuestra cuestión, es precisar el sentir del Magisterio. Me permito adelantar que todavía no ha dicho sobre este punto la última palabra, pero sí que se ha manifestado lo suficiente como para convertir en muy incómoda la actitud renovadora y audaz, adoptada por los nuevos abogados de los niños.

No estará de más recordar aquí, a modo de insinuación muy pertinente, cómo deben interpretarse los documentos del Magisterio. Para algunos, el criterio absoluto y universal de interpretación es el mero análisis del texto, el significado puro de palabras y frases, sin que la intención y el estado mental de quien redacta y promulga el documento cuente para nada [9].

Pío XII ha recomendado a los exegetas católicos la utilización de todos los recursos que les proporcionen las ciencias profanas del día para penetrar mejor en la mente del hagiógrafo y alcanzar así con más seguridad y exactitud el sentido de los libros inspirados [10]. Esta norma que señala el Papa para la interpretación de la Sagrada Escritura parece aplicable con mayor motivo a los documentos del Magisterio eclesiástico, puesto que en ellos el factor humano tiene una importancia superior a la instrumental del hagiógrafo inspirado. Cuando un Concilio o un Papa definen *ex cathedra,* enseñan una verdad y las pa-

---

[8] Pío XII, *Humani Generis:* A. A. S., 42 (1950) 567.

[9] Spaldack, *Questions de méthode en Théologie:* RechScRel 1917, 138-160. Hugon, *De Sacramentis,* I, 70-73; Palmieri, *De Poenitentia,* Romae, 1879, th. XXX.

[10] Pío XII, *Divino Afflante:* A. A. S. 36 (1944) 314.

labras de dicha definición tienen el sentido y el alcance que el Papa y los Padres quieren darle. ¿No será un contrasentido prescindir de la intención, de la mentalidad y de las convicciones de un maestro, cuando se trata de medir el alcance de sus enseñanzas? Mi opinión es que el limitarse al significado de la letra, con abstracción del ambiente histórico, de las convicciones y sobre todo de la intención de sus autores, es un error de método para la recta inteligencia de los documentos doctrinales, promulgados por el Magisterio eclesiástico. No pretendo que las convicciones de un Papa o de unos Padres tengan valor oficial si no están expresadas de hecho en un documento oficial; pero creo que puede ser peligroso prescindir de estas convicciones cuando hay motivos para sospechar que de hecho fueron manifestadas, aunque también de hecho análisis posteriores descubran evasivas para nuevos puntos de vista, contrarios al espíritu del documento oficial y desconocidos cuando éste se promulgó. Esta observación tiene su importancia en nuestro caso concreto [11].

Debemos uno de los estudios más serios sobre estos niños, que nos ocupan, al profesor de la Universidad Gregoriana Van Roo [12]. Como fruto de su investigación, distingue él dos clases de documentos eclesiásticos. Unos más solemnes, que destilan la convicción de que hay quienes mueren con solo el pecado original, sin consignar en términos explícitos quiénes son los que de hecho mueren así. Y otros, de categoría dogmática más modesta, que acentúan la necesidad del bautismo, para la remisión del pecado original, o para entrar en el reino de Dios. De estos segundos puede inferirse: que los niños muertos sin bautismo son quienes pasan a la eternidad con solo el pecado original.

Hay quien muere con solo el pecado original

La Iglesia afirmó desde el principio con rotundidad la existencia del pecado original. Nada tiene esto de extraño, dada la claridad inequívoca con que la revelación atestigua nuestra tara de origen; pero no pudo hablar con la misma diafanidad sobre su naturaleza, porque nuestra mancha originaria encierra una subida dosis de misterio. Esta oscuridad motivó en padres y teólogos cierta imprecisión y hasta inexactitud al determinar la pena correspondiente al pecado original. Con la progresiva evolución del dogma, las ideas se clarificaron paulatinamente, y en plena Edad Media, el gran Papa Inocencio III habló

---

[11] DIECKMANN, *De Ecclesia*, 1925, II, n. 745; H. LENNERZ, *Das Konzil von Trient und Theologische Schulmeinungen:* Scholastik, 4 (1929) 38-53.

[12] W. A. VAN ROO, *Infants Dying Without Baptism. A survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question:* Gregorianum, 35 (1954) 406-473.

ya con un rigor y exactitud que satisfacen las exigencias de hoy: «Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero peccati est gehennae perpetuae cruciatus» [13]. La pena debida al pecado original, establece de forma taxativa Inocencio III, es la carencia de la visión de Dios. Por tanto, si a la hora de la sentencia definitiva alguien se presenta ante Dios con el pecado original oirá que se dicta contra él esa pena.

Esta enseñanza de Inocencio III preludió las solemnes declaraciones conciliares de Lión y Florencia, que rezan así: «Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas». «Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas» [14].

Concedo a estos dos textos transcendental importancia. En general, los patrocinadores de las nuevas teorías apuntan a la eliminación del limbo, que reputan como una falsa invención de los teólogos. Como perciben la grave dificultad, que les opone esta doble definición dogmática, pretenden sortearla, dando a las palabras conciliares un sentido abstracto e hipotético: los concilios enseñan cuál es la suerte reservada a quienes mueran con solo el pecado original, pero no afirman que muera alguien así de hecho. Mucho menos aún determinan que sean los niños no bautizados los que mueren con solo el pecado original.

A mi juicio, esta evasiva carece de consistencia y se sitúa de espaldas a las circunstancias históricas, que originaron la doble definición. Estos dos Concilios tuvieron por objetivo principal la unión de la Iglesia Oriental con Roma. Uno de los puntos dogmáticos de discrepancia entre Oriente y Occidente era la existencia del Purgatorio. Entre los orientales se opinaba que Dios difería la sentencia de su justicia hasta el juicio final y entonces no habría más que dos extremos, cielo e infierno. Contra este sentir, los concilios definieron la retribución individual, inmediata a la muerte de cada uno, y la existencia del purgatorio, al señalar la cuádruple posibilidad de desembocadura para el juicio particular de cada hombre.

Dividen a los hombres en dos categorías: unos que mueren en gracia y otros que mueren desprovistos de ella. Ambas categorías se subdividen en otras dos: de los que mueren en gracia, unos van con deudas pendientes y quedan detenidos en el purgatorio hasta que alcancen su plena purificación; otros llevan la cuenta del todo en regla y entran sin dilación en el cielo. De los que mueren desprovistos de la gracia, unos pasan a la eternidad con solo el pecado original; otros, conserven o no el original, van con el pecado personal grave; de ahí

---

[13] D. B. 410.
[14] D. B. 464 y 693.

la disparidad de penas para los componentes de estos dos subgrupos. Está claro que los Concilios hablan de una clasificación de hechos; expresan su convicción de que hay miembros en los cuatro tipos que establecen. Repárese bien que hablan en un indicativo, que expresa con claridad el hecho real: qui cum solo originali *decedunt,* no un *decedant* subjuntivo, que deje el hecho en el aire e indeterminado.

Con la utilización del mismo raciocinio, empleado por nuestros contemporáneos a propósito del limbo, podían haber anulado los orientales la definición conciliar del purgatorio de esta forma: el Concilio dice: los que mueren en gracia de Dios, antes de satisfacer plenamente por sus pecados, serán purificados en el purgatorio, pero no enseña que alguien muera de hecho en esa situación. Luego tal vez no haya nadie en el purgatorio, lo cual equivale a la negación práctica del purgatorio, cuya existencia ambos Concilios tuvieron intención de definir. Lo mismo podríamos aplicar también a los que mueren con pecados mortales, con lo que el infierno podía quedarse en monopolio para los demonios. Y si no le extendemos al cielo con la misma radicalidad, es porque nos lo impide la infalibilidad pontificia, implicada en la canonización de los santos.

Quienes fueron instrumento del Espíritu Santo para la redacción y promulgación de estas fórmulas estaban persuadidos de este hecho real: hay quien muere con sólo el pecado original. Las palabras, entendidas con un puro criterio gramatical, expresan ese mismo hecho real: los que *mueren* con sólo el pecado original. Se confirma además por el contexto. Los Concilios establecen cuatro posibilidades para el hombre: morir en gracia, sin deuda alguna pendiente; morir en gracia con alguna deuda pendiente; morir en pecado personal grave y morir sólo en pecado original. La forma de expresarse es la misma en los cuatro casos. Las tres primeras posibilidades cuentan con la densidad de múltiples realizaciones. Es decir: hay quien muere en gracia con deuda pendiente y sin ella, y hay quien muere en pecado mortal. ¿No es por tanto arbitrario dar a la cuarta posibilidad el alcance hipotético de *si alguien muere* con sólo el pecado original?

Una vez admitido que alguien muere con sólo el pecado original, su número, por muy elevado que sea, puede no pasar de algo secundario. Para la universalidad de la voluntad salvífica y de la redención universal, un niño en el limbo plantea la misma dificultad que millones de ellos. El número tiene aquí mucho de espejismo. La Santísima Virgen es una sola y da más gloria a Dios que todos los hombres y ángeles juntos.

Si los Concilios dicen que los que mueren con sólo el pecado original *mox in infernum descendere,* no hay margen para dudar de su exclusión de la bienaventuranza, aun cuando pueda quedar cierta vaguedad e imprecisión sobre la determinación positiva de su suerte [15].

---

[15] Nicolás López Martínez, o. c. 83-84.

Entre ambos Concilios, el Papa Juan XXII enseñó lo mismo, con una precisión mayor respecto de su suerte positiva, al señalar la disparidad de lugares, además de la de penas, para los condenados: «Docet (Romana Ecclesia) illorum autem animas, quae in mortali peccato, vel cum solo originali discedunt, mox in infernum descendere: poenis tamen ac locis disparibus puniendas» [16].

En el Esquema de la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano se lee: «Omnes igitur, qui in actuali peccato mortali vita funguntur, a regno Dei exclusi, cruciatus gehennae, in qua nulla est redemptio, in aeternum sustinebunt. Etiam qui cum solo originali peccato mortale obeunt, beata visione in perpetuum carebunt» [17]. La interrupción del Concilio impidió que recayera sobre estas palabras el sello imborrable de la aprobación solemne. No obstante tienen su valor dogmático orientador [18]. De cualquier forma el Concilio Vaticano, con esta definición, sólo nos habría dado una confirmación de lo que ya nos consta con suficiente seguridad por los de Lión y Florencia, a saber: *hay quienes mueren con sólo el pecado original.*

El bautismo, medio necesario para la remisión del pecado original

Viene ahora el segundo paso: los que mueren con sólo el pecado original son los niños, que pasan al otro mundo sin haber recibido el bautismo. La Iglesia nos lo dice en estilo indirecto cuando nos enseña la necesidad del primer sacramento: el hombre surge a la vida con el pecado original. El único medio para borrar el pecado original es el bautismo. Los niños en cuestión no reciben el bautismo, luego esos niños mueren con su pecado original.

El primer documento del Magisterio es un canon del XVI Concilio de Cartago. Dice así: «Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: in domo Patris mei mansiones multae sunt (Io 2, 2) ut intelligatur, quia in regno coelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, A. S.» [19].

El Concilio fulminó este canon contra los pelagianos. Según ellos, Adán fué creado en condición mortal y pasible. Su pecado perjudicó únicamente a él. No existe nuestro pecado original. Todos nacemos en el mismo estado que tenía Adán antes de su prevaricación. Por no

---

[16] JUAN XXII, Ex Lit. «*Nequaquam sine dolore*»: D. B. 493 a.
[17] *Act. et Decret. Con. Vat.*, VII, 565.
[18] JOAQUÍN SALAVERRI, S. J., *Valoración teológica de las Actas del Conc. Vaticano:* RevEspT 13 (1953) 582 s.; J. DE GUIBERT: *De Ecclesia* (1928) n. 36.
[19] D. B. 102, nota 4.

existir el pecado original, ni la gracia sobrenatural, el bautismo es innecesario para la salvación. De aquí que los niños muertos antes del bautismo no queden excluídos de la vida eterna.

A propósito de esta doctrina escribía San Agustín el año 419: «Novellos haereticos pelagianos iustissime conciliorum catholicorum et Sedis Apostolicae damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint, non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum, etiam praeter regnum coelorum» [20].

La condenación a que San Agustín se refiere, no puede ser otra que el canon trascrito, atribuído generalmente al segundo Concilio Milevitano, celebrado el año 416 y reproducido por el plenario de Cartago en el 418, si bien parece más probable que sea exclusivo del segundo. Fué, es cierto, un Concilio particular, pero que recibió la aprobación del Papa Zósimo. Vendría bien una investigación a fondo sobre el valor y alcance de esta aprobación papal. Cuando los teólogos aducen estos cánones acostumbran reconocerles una cualificación de fe. Por eso yo veo en este canon la fuerza de una definición pontificia. Su autenticidad parece estar fuera de discusión, si bien tiempos atrás hubo motivos para ponerla en duda [21].

En nuestros días, con el recurso a nociones, que han alcanzado una elaboración más madura de la que poseían a principios del siglo quinto, se podría responder con estricto rigor dialéctico, que el mencionado canon deja abierta la puerta a la mayoría de las soluciones ensayadas en el siglo veinte. En efecto; el canon de Cartago establece la necesidad del bautismo, pero no determina si es una necesidad de medio o de precepto, si es necesario el bautismo de agua *in re* o basta el bautismo *in voto*. Y si puede bastar el bautismo *in voto*, no dice si se requiere el voto personal del interesado, o puede suplirle un voto ajeno, v. gr. el de los padres o el de la Iglesia Madre de todos.

Para dictaminar sobre la licitud de estas distinciones, acerca del contenido doctrinal del referido canon, es preciso enmarcarse en el ambiente histórico que le motivó. Según la concepción pesimista de los maniqueos, la materia era mala por esencia. Esto llevaba a ver en la naturaleza humana, compuesta en parte de materia, una bonita excusa, para pecar con impunidad. Frente a la corriente maniquea, los pelagianos vindicaron más de lo justo la pureza de la materia y la bondad de la naturaleza humana y afirmaron que era inconcebible una naturaleza humana originariamente herida. Los pelagianos vinieron a ser los naturalistas de aquel entonces. Predicaron una herejía, que ignoraba el medular núcleo sobrenatural del cristianismo y minaba de raíz el valor de la redención con una desmedida revalorización de la naturaleza, en detrimento de la gracia. Negaron la gracia sobrenatural y

---

[20] San Agustín, *De Anima et eius origine*, l. 2 c. 12 n. 17: ML 44, 505.
[21] E. Amann, *Milève (Conciles de...)*: D. T. C., t. X, 1752-1758.

nuestro pecado de origen. De aquí a rechazar la utilidad práctica del bautismo administrado a los niños y, más aún, su necesidad para la salvación, no había más que un paso fácil y lógico. Los pelagianos le dieron.

A tono con sus particulares supuestos doctrinales, los pelagianos carecían de motivos para excluir del cielo a los niños muertos sin bautismo: libres de toda culpa, no tenían por qué sufrir pena alguna. Sin embargo no se atrevieron a introducirlos allá porque sintieron el peso de la tradición y el sentir de la Iglesia en contra, y comprendieron la fuerza de las palabras de Cristo, si alguno no renaciere...; pero apoyados en otras palabras de Cristo: *In domo Patris mei mansiones sunt multae*, transmitidas también por San Juan, idearon la distinción entre el reino de los cielos y la vida eterna, y la existencia de un lugar intermedio, como el paraíso del buen ladrón, en el que estos niños gozarían de la vida eterna hasta la resurrección y el juicio, cuando pasarían al reino de los cielos. El bautismo, decían, no es inútil, porque abre la puerta al reino de los cielos, aunque no sea necesario para llegar a la vida eterna.

La Iglesia se vió forzada a tomar una posición nítida sobre la suerte de los niños muertos sin bautismo, problema de respuesta oscura, pero planteado entonces con claridad. Esto la colocó ante los pelagianos y ante sí misma en una situación difícil. Los conceptos no estaban aún bastante dilucidados y no se veía clara la armonización de la bondad, de la misericordia y sobre todo de la justicia divina con la condenación de esos niños, que personalmente no habían delinquido. Y sin embargo la Iglesia, a pesar de estas oscuridades, no vaciló en declarar excluídos de la vida eterna a estos niños y en lanzar el anatema contra quienes enseñaban que estos niños llegaban a la vida eterna, que se identifica en el presente canon con el reino de los cielos [22]. Existe un lugar intermedio en el que los niños sin bautismo gozan de la vida eterna; el bautismo no es un medio necesario para llegar al reino de los cielos. Estos dos extremos enseñaban los pelagianos. El Concilio vió en ellos dos afirmaciones contrarias a la fe y las condenó [23].

El canon habla en pretérito perfecto de indicativo: «los niños que *salieron* de esta vida sin bautismo». Es cierto que no puntualiza explícitamente qué clase de necesidad es la del bautismo ni qué clase de bautismo es el necesario, pero sabemos que la discusión histórica se centró en los niños muertos sin el bautismo de agua. Los pelagianos los salvaban. Los Padres de Cartago, fieles a la línea de San Agustín, los declararon condenados, sin especificar en qué consistía dicha condenación. Los pelagianos llamaron vida eterna al lugar intermedio

---

[22] A. MANCINI, *L'insegnamento della Chiesa nei rapporti del Limbo:* Palestra del Clero, 1950, 932-936.

[23] A. GAUDEL, *Limbes:* D. T. C., t. IX, 760-771.

ideado por ellos. El canon identifica la vida eterna con el reino de los cielos. Excluye directamente a estos niños del cielo y da la razón, a saber, la no recepción del bautismo, que les hubiera borrado el pecado original, de acuerdo con lo establecido en el canon precedente. Se dice en pretérito de indicativo: los niños muertos sin bautismo quedan excluídos de la bienaventuranza. Se refiere al bautismo de agua, porque de él se trataba y porque si hubieran pensado en alguna suplencia no tenían por qué retener en ningún lugar intermedio a los beneficiados por dicha suplencia hasta el juicio final. En conclusión, si se analiza este canon dentro de su marco histórico, no creo que deje una salida muy airosa a los conatos de meter a los niños en el cielo, por caminos distintos de la pila bautismal, aparte de la vía privilegiada del bautismo de sangre.

El 13 de abril de 1053, el Papa San León envió a Pedro, Obispo de Antioquía, una profesión de fe, muy similar a la que se proponía a los obispos antes de ser consagrados. En ella se leen estas palabras: «Animam nos esse partem Dei, sed ex nihilo creatam et absque baptismate originali peccato obnoxiam, credo et praedico» [24]. Esta afirmación universal y sin restricciones será compatible con el bautismo in voto, el martirio o cualquier *excepción,* cuya existencia se demuestre positivamente, pero no parece conciliable con la existencia de otro medio *normal* que borre el pecado de origen. Puede, no obstante, alegarse que esta doctrina no decide nuestra cuestión porque no sienta la incapacidad de los niños para el bautismo de deseo, aunque éste fuera el sentir del Papa. La doctrina de San León es la misma de San Gregorio Magno en su carta *Dilectionis tuae* a Secundino, en la que enseña como «una verdad muy cierta que si el hombre no renace por la gracia del santo bautismo, su alma queda prisionera en los lazos del pecado original» [25].

Cité más arriba la carta *Maiores Ecclesiae causas,* que Inocencio III dirigió a Ymberto, arzobispo de Arlés, en los umbrales del siglo XIII. Se impone ahora una consideración más atenta de la misma. Dice, entre otras cosas:

«Asserunt (enim), parvulis inutiliter baptisma conferri... Respondemus, quod baptisma circumcisioni successit... Unde, sicut anima circumcisi *de populo suo non peribat* [Gen 17, 4], sic, *qui ex aqua fuerit et Spiritu Sancto renatus, regni coelorum introitum obtinebit* [Io 8, 5] ...Etsi originalis culpa remittebatur per circumcisionis mysterium, et damnationis periculum vitabatur, non tamen perveniebatur ad regnum coelorum, quod usque ad mortem Christi fuit omnibus obseratum; sed per sacramentum baptismi Christi sanguine rubricati culpa remittitur, et ad regnum coelorum etiam pervenitur, cuius ianuam Christi sanguis fidelibus suis misericorditer reseravit. Absit enim, ut universi

---

[24] D. B. 348.
[25] CAVALLERA, *Thesaurus,* n. 1050.

parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipsis misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem... Quod opponentes inducunt, fidem aut caritatem aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute..., aliis asserentibus, per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; nonullis vero dicentibus, et dimitti peccatum, et virtutes infundi, habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad aetatem adultam... Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti; actuale vero, quod cum consensu contrahitur sine consensu minime relaxatur... Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus...» [26].

Esta carta es una respuesta oficial al arzobispo de Arlés. Si añadimos que en 1230 fué insertada en el *Corpus Iuris* [27] no le regatearemos su carácter de enseñanza formal y auténtica del Papado.

Los teólogos escolásticos, apoyados en la Sagrada Escritura, en el testimonio de los Santos Padres y en la práctica constante de la Iglesia, enseñaban que los niños podían y debían ser bautizados. En cambio, diversas sectas heréticas medievales negaban la necesidad y aun la utilidad de bautizar a los niños. Este era el ambiente histórico cuando Inocencio III escribió su carta, que no es un puro tratado doctrinal teórico, sino una respuesta doctrinal práctica a una situación concreta y determinada.

Inocencio III rechaza la sentencia de quienes defendían la inutilidad del bautismo administrado a los niños, a base de las palabras de Cristo a Nicodemus, que de por sí tienen una amplitud universal y que además han de extenderse a los niños por exigencias de la voluntad salvífica de Dios misericordioso. Disipa a continuación la argumentación de los adversarios, que se fundaban en la ausencia de actos personales previos al bautismo, con la distinción entre el pecado original y el pecado actual, que hoy llamamos más bien personal; entre la presencia y la ausencia del consentimiento personal en su remisión y contracción respectiva y entre la pena correspondiente a cada uno de ellos.

No dice con palabras expresas que los niños muertos antes de recibir el bautismo salgan de este mundo con el pecado original y en consecuencia sufran la pena que él señala como propia de este pecado; pero no parece difícil deducir que éste es aquí el pensamiento auténtico del Papa. La mente del Papa en este documento parece que puede resumirse así: los niños nacen con un pecado original, que

---

[26] D. B. 410.
[27] *Decret. Gregor.*, IX, 1. III, t. XLII, C. 3.

lleva aneja la pérdida de la bienaventuranza. Muchos de estos niños mueren a diario antes del uso de la razón. Dios, que es misericordioso y tiene voluntad salvífica también respecto de estos niños, ha debido establecer un medio general que les haga posible la remisión del pecado original y con ella la infusión de la gracia y la salvación. Este medio es el bautismo. De ahí la utilidad y aun la necesidad de administrársele. El Papa dice: *originale... per vim remittitur sacramenti.* El bautismo perdona el pecado original de los niños.

No afirma que sea el remedio único. Guarda silencio sobre la posible existencia de otros remedios. Más aún. A tono con su argumentación se podría pensar en sentido afirmativo, pues la misma voluntad salvífica en que él se apoya para abogar en pro de tantos pequeños como mueren a diario, podría ampliarse a la necesidad de otros remedios para los casos tan numerosos en que sin culpa de nadie es imposible la administración del sacramento. Es cierto que calla sobre ésto; pero puede resultar aventurado jugar con este silencio del Papa, cuando nos consta que él, lo mismo que los teólogos de su tiempo, no conocía más que el bautismo de agua, a excepción del martirio, para borrar el pecado original de los niños. Dado el planteamiento histórico del problema en su tiempo, parece que Inocencio III expresó en esta carta suficientemente su convicción de que los niños muertos sin el bautismo de agua pasan al otro mundo con el pecado original y por lo mismo, como él determina, quedan excluídos de la bienaventuranza sobrenatural.

Hemos visto cómo el Papa vindica el valor del bautismo administrado a los niños sin necesidad de actos personales previos por parte de los beneficiarios. A renglón seguido exige en los adultos el consentimiento. Con esto creo que se expresa suficientemente la convicción pontificia de que los niños están exentos del consentimiento personal, hoy diríamos de la intención, por su incapacidad natural para prestarle [28]. Es una observación que pueden considerar quienes abogan por la posibilidad natural del bautismo de deseo en los infantes.

Veamos ahora dos testimonios del Concilio Florentino. En el *Decretum pro Armenis* se dice:

«Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis ianua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae. Et cum per primum hominem mors introierit in universos, *nisi ex aqua et Spiritu renascimur, non possumus,* ut inquit Veritas, *in regnum coelorum introire*» [29].

La doctrina es clara: todos nacemos con el pecado original, y su remedio normal y único es el bautismo. La ortodoxia de esta inter-

---

[28] D. B. 411.
[29] D. B. 696.

pretación es innegable. Esta instrucción está tomada casi a la letra del opúsculo de Santo Tomás *De Articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* y no creo que haya duda razonable sobre el pensamiento de Santo Tomás acerca de esta cuestión. Y por mucho que se aminore el valor dogmático del Decretum pro Armenis, siempre será un eco fiel del sentir de la Iglesia en aquel entonces.

Más importancia tiene lo que leemos en el *Decretum pro Iacobitis:*

«Circa pueros vero propter periculum mortis, quod potest saepe contingere, cum ipsis *non possit alio remedio subveniri, nisi per sacramentum baptismi,* per quod eripiuntur a diaboli dominatu et in Dei filios adoptantur, admonet, non esse per quadraginta aut octoginta dies seu aliud tempus iuxta quorundam observantiam sacrum baptisma differendum, sed quamprimum commode fieri potest, debere conferri: ita tamen, quod mortis imminente periculo mox sine ulla dilatione baptizentur, etiam per laicum vel mulierem, in forma Ecclesiae, si desit sacerdos, quemadmodum in Decreto Armenorum plenius continetur» [30].

Precede a estas palabras una declaración de fe, según la cual el Antiguo Testamento ha perdido toda su vigencia, que se ha visto sustituída y coronada por la del Evangelio. Como consecuencia de este cambio, se da el precepto grave de bautizar a los niños con urgencia y con la máxima facilidad de ministro, y se da la razón del precepto establecido, a saber: porque el bautismo es el único medio de lograr que estos niños, si mueren, se salven.

Este testimonio sitúa en una postura incómoda a los mantenedores de la nueva tendencia. Sin embargo, varios de ellos le ignoran por completo. Hay quien reacciona así:

«La Iglesia no niega que Dios pueda usar de otro remedio que el bautismo *in re,* sino que ella no tiene en su mano otro remedio para ayudarlos. En efecto, no puede negar la Iglesia que Dios pueda darles uso de razón y por tanto facultad de hacer un acto de caridad. ¿Cómo va a negar la Iglesia ese poder en Dios Nuestro Señor? Por consiguiente, la frase *que no se puede acudir en su auxilio con otro remedio* no se puede referir a Dios, sino a la Iglesia, que dice, en efecto, que en su mano no tiene más remedio, pero éste infalible, que el sacramento del bautismo» [31].

Otros dicen que aquí se trata de niños a los que de hecho es posible bautizar. Por tanto no se cierra la puerta para los casos en que el bautismo sea imposible.

A mi juicio, el pensamiento conciliar está más que claro. El Concilio habla del bautismo de agua, puesto que manda que se administre el sacramento del bautismo. Manda bautizar pronto a los niños, con-

---

[30] D. B. 712.
[31] J. García-Plaza de San Luis, loco citando, 141.

tra la práctica de diferirle durante cuarenta, ochenta días u otros períodos de tiempo establecidos y sin ninguna dilación en peligro de muerte. Y da la razón del precepto: porque es el único medio de posibilitarles la salvación. La Iglesia no conoce otros. Y me parece comprometido afirmar, tanto que existen medios de salvación desconocidos por la Iglesia como que Dios utiliza *normalmente* medios de salvación distintos de los instituídos por Él en la Iglesia.

Responder que el Decreto habla de los niños a quienes es posible bautizar, o que la Iglesia sólo dice no tener ella otro medio, pero que no niega que pueda tenerle Dios, etc., son sutilezas dialécticas posibles, pero incapaces de nublar la mente clara del Concilio, que ha de entenderse a tono con la mentalidad de entonces. Hasta entonces y desde siglos atrás era opinión general que los niños, fuera del privilegio martirial, *sólo* podían obtener la remisión del pecado original con el bautismo de agua. Así pensaban también los Padres del Florentino. Esto significan las palabras empleadas por ellos, si no se les hace violencia. Son posibles formulaciones evasivas, como las precedentes, que salven la materialidad de las expresiones conciliares, pero no creo que sea sin detrimento de lo que los Padres quisieron significar.

Téngase en cuenta que éste no es un documento aislado, sino un eslabón en la cadena multisecular, fiel a un sentir invariable. Dentro de este mismo Concilio figuran las palabras del Decretum pro Armenis y sobre todo la declaración dogmática, comentada más arriba: «Illorum autem animas, qui in ... solo originali decedunt, mox in infernum descendere.» Este Concilio define que hay quienes mueren con sólo el pecado original. Luego nos añade, aunque no en proposición de fe, que el bautismo de agua es el único medio para borrar el pecado original de los niños. Creo que se necesita resistirse a la lógica natural, para no concluir: luego son los niños muertos sin bautismo quienes mueren con sólo el pecado original. De no ser ellos, tendrían que ser adultos sin bautizar. ¿Quién lo podría probar y con qué derecho?

El Concilio de Trento, que no quiso hablar expresamente de los niños, renovó los principios tradicionales [32]. En el canon tercero de la sesión quinta define que todos los descendientes de Adán tenemos nuestro pecado original propio, sólo perdonable por los méritos de Cristo. En el capítulo tercero de la sesión sexta enseña que no todos llegan de hecho a recibir los beneficios de la pasión de Cristo, sino sólo los que renacen en Cristo. En el capítulo siguiente declara que sólo renacen en Cristo los que son justificados, justificación que sólo puede lograrse a través del bautismo:

---

[32] Francisco P. Solá, S. J., *Sacrae Theologiae Summa, IV, De Sacramento Bapt.* n. 55, Matriti, 1953; N. López Martínez, l. c. 86.

«Quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest, sicut scriptum est: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*» [33].

El Concilio no especificó nada sobre este voto: si ha de ser explícito o basta el implícito ni sobre las disposiciones que se requieren para él [34]. Menos aún determinó si se requiere que el voto sea personal; pero a esto último parece que se puede contestar con la afirmativa, dada la doctrina tradicional, compartida por los Padres de Trento, relativa al *voto* de un sacramento, que siempre le sobreentiende personal. Esto se confirma con la oposición tridentina a la teoría de Cayetano sobre la posible salvación de los niños por medio del *voto* de sus padres. Lo que ciertamente enseñó Trento en esta ocasión es que la justificación no puede obtenerla el hombre independientemente del bautismo, contra la tesis protestante, que la vinculaba a la fe sola.

Léase ahora un párrafo del *Catecismo Romano:*

«Hortandi autem sunt magnopere fideles, ut liberos suos quamprimum id sine periculo facere liceat, ad Ecclesiam deferendos, et solemnibus caerimoniis baptizandos curent. Nam cum pueris infantibus nulla alia salutis comparandae ratio, nisi eis baptismus praebeatur, relicta sit: facile intelligitur, quam gravi culpa illi sese obstringant, qui eos sacramenti gratia diutius, quam necessitas postulet, carere patiantur; cum praesertim propter aetatis imbecillitatem infinita pene vitae pericula illis impendant» [35].

Aquí se expresa aún con más claridad cómo el bautismo de agua es el medio imprescindible. Si no hay que ver en el *Catecismo Romano* un valor dogmático del que en realidad carece, tampoco es lícito pasar por encima de él, como si no existiera. Este Catecismo es una resonancia del gran Concilio de Trento; es además un reflejo fiel del sentir eclesiástico de su época y ha sido por norma positiva de la Iglesia fuente de enseñanza para los fieles.

El Concilio plenario de Colonia, celebrado en 1860, cuya importancia tampoco es despreciable, dice en uno de sus decretos, reconocido por la Santa Sede:

«Adulti quidem, qui a baptismo re suscipiendo impediuntur, eius tamen voto salvari possunt. Infantes vero, cum huius voti capaces non sint, a regno caelesti, id est. a beatitudine supernaturali excludi, si baptismo non regenerati discedunt, fides docet. Haec porro muneris gratuiti et liberalis privatio, cum

---

[33] D. B. 790, 795, 796.

[34] PAULUS HÖRGER, O. S. B., *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in Decreto de Justificatione:* Antonianum, 1942, 193-222; 269-302.

[35] *Cat. Rom.* Pars II, c. I, n. XXXIV.

Adami praevaricatione effecta sit, damnationis et poenae rationem habet et nomen» [36].

Aquí se supone que la salvación es imposible al margen del bautismo. Se enseña que los adultos, imposibilitados para recibir el sacramento, pueden suplirle con el voto. En cambio, los niños no bautizados con agua son excluídos de la bienaventuranza y se da la razón: su incapacidad para el voto. Más aún, se notifica que esta exclusión de la bienaventuranza sobrenatural nos la enseña la fe y se agrega que esta privación del don gratuito de la salvación tiene en ellos verdadera razón de condenación y de pena.

Por fin me dispongo a cerrar la enumeración de documentos eclesiásticos con una cita significativa del actual Pontífice Pío XII, tomada de su *Alocución a las Comadronas de Italia* representadas ante él:

«Se ciò che abbiamo detto finora riguarda la protezione e la cura della vita naturale, a ben più forte ragione deve valere per la vita sopranaturale, che il neonato riceve col battesimo. Nella presente economia non vi è altro mezzo per comunicare questa vita al bambino, che non ha ancora l'uso della ragione. E tuttavia lo stato di grazia nel momento della morte è assolutamente necessario per la salvezza; senza di esso non è possibile di giungere alla felicità soprannaturale, alla visione beatifica di Dio. Un atto di amore può bastare all'adulto per conseguire la grazia santificante e supplire al difetto del battesimo; al non ancora nato o al neonato bambino questa via non è aperta. Se dunque si considera che la carità verso il prossimo impone di assisterlo in caso di necesità; che questo obbligo è tanto più grave ed urgente, quanto più grande è il bene da procurare o il male da evitare, e quanto meno il bisognoso è capace di aiutarsi da sè; allora è facile di comprendere la grande importanza di provvedere al battesimo di un bambino, privo di qualsiasi uso di ragione e che si trova in grave pericolo o dinanzi a morte sicura» [37].

El Papa descubre su pensamiento con una transparencia cristalina. El niño es incapaz del bautismo in voto. No hay para él más posibilidad normal de salvación que recibir el bautismo de agua. Como se ve, es la enseñanza común y tradicional, expuesta por la suprema autoridad de la Iglesia. No se trata de una enseñanza dogmática definitiva que impida a los teólogos investigar y a los cristianos esperar. Pero impone la consecuencia pastoral de urgir la administración del bautismo, como hace en esta misma ocasión el propio Romano Pontífice, y la consecuencia doctrinal de que sería temerario enseñar como cierta, al menos en público, la existencia de una vía de salvación para estos niños, distinta del bautismo de agua, aparte, claro está, del mar-

---

[36] *Conc. Prov. Col. Anno 1860. Decreta Concilii a Sancta Sede recognita,* Pars I, Tit. VIII, c. XXX. *De Baptismo:* Col. Lac. V, 320.

[37] Pío XII, 29 de octubre de 1951: A. A. S. 43 (1951), 841.

tirio, cuya existencia a modo de privilegio nos consta por otro capítulo [38].

Sobre su positivo alcance dogmático, consigno que en los medios romanos se esperaba una encíclica sobre los puntos desarrollados en la referida alocución, porque un año antes se había consultado sobre ello a teólogos, moralistas, canonistas y médicos. Estos trámites previos, el denso contenido doctrinal de toda la alocución, su precisión, orden y exactitud en todos los aspectos y su desproporción con el auditorio, que estuvo allí con presencia física, nos garantizan, sin descender a una determinación concreta y difícil, que la autoridad de la palabra pontificia en esta ocasión no es despreciable. Aumenta además su significado en nuestro caso el hecho de que ya estaban en circulación la generalidad de las tentativas que examinamos aquí cuando Pío XII habló.

Como ya se ha visto, los textos citados dejan un margen a la pirueta intelectual de la evasión y se puede afirmar, sin choque explícito y directo con el Magisterio, que pueden llegar a la bienaventuranza los niños muertos sin el bautismo. Lo que me parece inequívoco es que, dado el planteamiento histórico del problema en las diversas épocas, el Magisterio de la Iglesia ha expresado con suficiente determinación un sentir y una convicción multiseculares de que esos niños quedan excluídos de la bienaventuranza. Y aun cuando en teoría sea posible otra solución feliz, que no sea en rigor contradictoria a lo enseñado por la Iglesia, es muy difícil disipar la sospecha de error en cualquier postura que no se avenga a este sentir uniforme y multisecular de la Tradición y del Magisterio.

A mi modo de ver, la Iglesia nos enseña en documentos de fe cómo hay quienes mueren con sólo el pecado original. ¿Quiénes son éstos? En otros documentos también de fe se nos decía que el bautismo es imprescindible para lograr la salvación. El *Decretum pro Jacobitis* señala que el bautismo de agua es el único remedio para que los niños se salven. El Concilio de Colonia dice que los niños son incapaces del bautismo in voto y que la fe enseña la no salvación de los niños muertos sin el bautismo de agua. Pío XII repite la incapacidad de los niños para el bautismo de deseo y la unicidad de su remedio en el bautismo de agua. El Concilio de Cartago parece excluir de hecho de la bienaventuranza a los niños muertos sin el bautismo de agua. ¿No constituye este conjunto una argumentación eficaz? Yo creo que sí.

---

[38] D. UMBERTO CICOGNA, *I Bambini morti senza battesimo:* La Rivista del Clero Italiano. Luglio, 1956, 366-373. Todas las teorías actuales son incompatibles con el Magisterio, según DAVID L. GREENSTOCK, *En torno al problema de los niños que mueren sin bautismo:* Salmanticensis, 1955, Facs. 2, 245-264.

Con lo dicho ya se adivina que mi juicio no va a ser favorable a las nuevas teorías, dado este mi punto de vista sobre la enseñanza oficial de la Iglesia. Ante la permanente afirmación de la Iglesia sobre la necesidad del bautismo y las palabras taxativas de Trento: después de la promulgación del Evangelio, la justificación es imposible sin el bautismo in re o in voto, ya puede sospecharse que todas las tentativas en favor de los niños muertos, por hipótesis fundamental, sin el bautismo de agua y de sangre, han de orientarse, en una u otra forma, en beneficiarlos con el bautismo de deseo. Analizaré ahora las principales manifestaciones de esta tendencia *salvadora* en torno a los nombres que juzgo más representativos.

IV

Ensayos contemporáneos de salvación

Opción después de la muerte (Laurenge)

A) *Exposición.*

De todos los intentos ideados para eliminar el limbo de los niños y posibilitar la entrada en el cielo a los pequeños que mueren sin bautismo, el de Laurenge es, a mi juicio, el más hiriente para la mentalidad tradicional y el que hallará un eco menos favorable. Su nota más diferencial es arriesgada y comprometedora. Contra el supuesto común en Teología de que la muerte señala el fin del estado de vía para todos los hombres, Laurenge establece para los niños que mueren sin bautismo, un primer instante después de la muerte, en el que deciden con una opción personal su destino eterno de salvación o de condenación [39].

Su hipótesis, basada en la voluntad salvífica de Dios y en la necesidad absoluta del bautismo, se presenta con una diafanidad y sencillez que la hacen asequible a todas las inteligencias: Dios quiere que se salven todos los hombres, incluídos los niños que mueren sin bautismo. Esta premisa nos autoriza a concluir que Dios proporcionará los medios necesarios para que la salvación sea posible a todos los hombres, niños y adultos. Tenemos, por otra parte, que el bautismo, en una de sus tres modalidades, es imprescindible para salvarse. Ahora bien; como los niños en cuestión no tienen a su disposición en este mundo el bautismo en ninguna de las tres modalidades

---

[39] L. Laurenge, *Esquisse d'un étude sur le sort des enfants morts sans Baptème:* L'Année Théologique, August., 13 (1952) 145-185.

de sangre, agua o deseo, se impone la conclusión de que Dios ha de hacerles posible la salvación después de la muerte.

El modo nos le explica Laurenge con una aplicación de la doctrina de Santo Tomás sobre el paso decisivo que, en el orden religioso y moral, impone a todo hombre su llegada al uso de la propia razón [40]. Coartada por el cuerpo al que está sustancialmente unida, el alma de esos niños pasa a la eternidad, manchada con el pecado original y virgen de todo acto personal. Al separarse del cuerpo que informa se libera del entorpecimiento que éste le causa. Es libre y conoce al modo angélico. En el primer instante de su eternidad y asistida por la gracia de Dios se encuentra consigo mismo y con el problema de su destino; en palabras equivalentes, en su primer momento de la otra vida, se halla frente a su ordenación a Dios, libre y sobrenatural. Si hace bien su elección se le perdona el pecado original, se le infunde la gracia y a renglón seguido penetra en el cielo. Si elige mal su destino, peca gravemente y se condena. Para Laurenge, como se ve, las almas separadas de los niños en cuestión se orientan por un solo acto, que las fija para siempre a lo que escogen por su fin. En otros términos, más acomodados a la clase, Dios les posibilita la salvación, porque en el primer instante después de su muerte les hace posible algo así como el bautismo de deseo. Y si en esta opción libre que les concede no son dóciles a la gracia y a su conciencia, pecan y se condenan por su culpa.

B) *Crítica.*

El raciocinio de Laurenge nos descubre que para él son inconcusas tanto la tesis esperanzadora de la voluntad salvífica como la tesis restrictiva del bautismo necesario. De su conclusión última se desprende que, a su juicio, la doctrina tradicional con la enseñanza del limbo, poblado por quienes no tuvieron a su disposición el bautismo, es incompatible con una sincera voluntad salvífica por parte de Dios. Al retrasar la solución hasta que los interesados desembarcan en las playas del otro mundo, da a entender que tampoco le satisface la final iluminación, natural o milagrosa, entrevista con cariño por otros autores.

Una vez expuesto lo positivo de su pensamiento, procura Laurenge en una segunda parte resolver las dificultades que pueden oponerse a su hipótesis, extraídas de los capítulos siguientes: Magisterio de la Iglesia, necesidad del bautismo, limitación del estado de vía por la muerte, condenación de los Pistorienses por Pío VI y novedad de la doctrina. No hurta, pues, el bulto a las dificultades, en un alarde de

---

[40] El pasaje, tal vez más claro y caracterizado, del Doctor Angélico sobre este punto puede verse en I-II, q. 89, a. 6.

laudable franqueza. Afronta con valentía los principales puntos oscuros, que pueden convertir su teoría en insostenible. Si son satisfactorias las respuestas que afronta, el camino quedará despejado.

La hipótesis de Laurenge tiene a su favor dos puntos de importancia. Hace a cada hombre responsable de su propia eternidad, feliz o desgraciada, y disipa ante nuestra perspiciencia toda niebla en lo referente a la voluntad salvífica, universal y sincera. Podemos sumarle además, por su eliminación del limbo, la eliminación simultánea implicada del último fin natural, en el que según la tesis tradicional quedan definitivamente anclados por millones de millones los miembros de una humanidad, elevada en su totalidad al orden sobrenatural. No le adjudico el trasplante al cielo de muchos pobladores del supuesto limbo porque tienen la contrapartida de los que se hundan en el infierno. Pero también ofrece unos flancos vulnerables más de lo conveniente [41].

1) *Parece inconciliable con las enseñanzas de la Iglesia.*—No acepto la posición de Laurenge. Renuncio a constatar varios reparos que se me ocurren. Creo suficiente, para justificar mi disconformidad, poner de relieve que la doctrina sustentada por Laurenge se me ofrece como inconciliable con las enseñanzas de la Iglesia.

Dice el tercer canon del Concilio cartaginés: los niños que salieron de este mundo sin el bautismo, no pueden entrar en el cielo. Y Laurenge dice: los niños muertos sin bautismo, pueden entrar en el cielo. Son afirmaciones contradictorias. Laurenge no se ocupa de este canon. Esto le salva en su interior. Para él es un canon inexistente. Pero ya hemos dicho antes que hoy no parece lícito opinar, como si este canon no existiese.

Las definiciones conciliares de Lión y Florencia dicen: «qui cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere». Laurenge dice: los que mueren con sólo el pecado original, pueden ir al cielo o al infierno. Nótese además que este infierno de Laurenge es el de los condenados y no el que para este caso señalaron Lión y Florencia.

Laurenge agrega un apéndice para convencernos de que en Lión y Florencia no hubo definición ex cathedra. He aquí las líneas salientes de su ingenioso raciocinio: La Profesión de fe propuesta a Miguel Pleólogo por Clemente IV en 1267 y sometida después al segundo Concilio de Lión en 1274 comienza con ocho artículos, precedidos por la palabra *Credimus*, que se cierran así: *Haec est vera fides catholica et hanc in supradictis articulis tenet et praedicat Sa-*

---

41 Puede verse una exposición objetiva y una excelente refutación de Laurenge en MANUEL FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, *A propósito de una teoría reciente sobre la suerte de los niños que mueren sin bautismo:* Revista Española de Teología, abril-junio 1955, 271-292.

crosancta Ecclesia Romana. Luego se agrega con una transición de tono: *Sed propter diversos errores a quibusdam ex ignorantia et ab aliis ex malitia introdusctos, dicit et praedicat* que no han de ser rebautizados los que caen en pecado y sigue toda la exposición correspondiente a los novísimos. Luego prosigue. *Eadem Sacrosancta Romana Ecclesia firmiter credit et firmiter asseverat...* Después *tenet et docet...* Todo esto significa que la Profesión incluye doctrinas que son de fe: las precedidas por *Credimus* y otras que no lo son, o que al menos no se proponen con este carácter, a saber, las que siguen a *dicit et praedicat.* Como la referente a los novísimos está entre las segundas, nos encontramos con que no es doctrina de fe, o al menos que el Concilio y antes de la Profesión, no la presentan como doctrina de fe.

Si en Lión no hubo definición *ex cathedra,* en Florencia tampoco la hubo. En efecto; cansados por la discusión interminable sobre la procesión del Espíritu Santo, el pan ácimo, la supremacía del Romano Pontífice y el Purgatorio, los Padres del Concilio deseaban terminar. El Papa quería complacerlos; pero no quería limitarse a una simple enumeración de artículos en los que orientales y occidentales estaban de acuerdo. Por esto ordenó juntar a los cuatro puntos discutidos con amplitud, algunos otros de la Profesión de fe de Miguel Paleólogo y promulgados también en Lión, sin necesidad de nuevas discusiones y estudios. Pues bien; este punto es uno de los que se incluyeron de esta forma. Y aunque no sea necesaria la discusión previa para una definición *ex cathedra,* sin embargo, de su ausencia puede inferirse, dada la práctica de la Iglesia, que no hubo tal definición. Este es el caso presente. Por tanto, si en Lión no hubo definición en el apartado de los Novísimos, tampoco la hubo en Florencia.

Le quedaba todavía un obstáculo a primera vista serio. En Lión se dice *Credimus, dicit et praedicat, tenet et docet...* En Florencia antecede siempre una expresión idéntica y *terminante: Deffinimus.* Laurenge, aquietado con el raciocinio anterior, salva este último obstáculo con esta facilidad expeditiva: los redactores de la Bula sustituyeron los *credimus dicit et praedicat,* etc., de Lión por un *deffinimus,* que afecta a cuanto viene detrás, sin establecer distinciones de ninguna clase. Esto quiere decir que la palabra *deffinimus* es un error material de los redactores, o que le dieron un sentido más amplio que el suyo técnico de estricta definición, como se confirma por el hecho de que ese verbo afecte también a la obligación que tienen los sacerdotes de celebrar con pan ácimo o fermentado, según el rito de cada uno. En conclusión, ni Lión, ni Florencia dan una definición dogmática, sino que se reducen a constatar una doctrina entonces común.

¿Cómo enjuiciar este esfuerzo de Laurenge por salvar la ortodoxia de su doctrina? Como no convincente. No tiene sentido decir

que, en una fórmula presentada como profesión de fe, se integran doctrinas que no lo son. Para semejante discriminación se precisan fuertes motivos, superiores al cambio de palabras iniciales anotado por Laurenge. Sin necesidad de recurrir a concienzudas investigaciones, el autor puede ver en una nota del Denziger cómo la transición del *Credimus* al *dicit et praedicat* en la Profesión de Miguel Paleólogo se explica, porque los *Credimus* corresponden a la fórmula usual en la consagración de los obispos y el *dicit et praedicat* es un medio de enlace con lo que se añadía. Es mucho suponer que *dicit et praedicat* evidencia no ser de fe lo incluído en una profesión de fe. En este mismo Concilio, después de definir la procesión del Espíritu Santo, se añade: «Hoc professa est hactenus, praedicavit et docuit, hoc firmiter tenet, praedicat, profitetur et docet Sacrosancta Romana Ecclesia» [42]. Palabras bien variadas, usadas todas en el sentido definitorio de la fe.

En Florencia la cosa es aún más clara, pues tenemos la palabra exacta, que se emplea en su sentido técnico de definición dogmática. Para eliminar en nuestro caso particular este su significado propio se requieren razones muy poderosas. Las de Laurenge se reducen a la rapidez con que se procedió y a la mera repetición de cosas dichas en Lión. Ahora bien; la Historia contradice estos dos extremos. Basta leer el estudio de G. Hofmann, citado en nota por Denzinger, para convencerse de ello. Ocho días de trabajo intenso, consumidos en la redacción de la fórmula florentina, no permiten parapetarse tras un presunto error material de copistas. Y un análisis completo de ambas fórmulas conciliares sobre el conjunto de los Novísimos, además de las coincidencias, muestran variantes muy estimables en Teología.

De cualquier forma, *dato, minime vero concesso,* como solemos decir en ocasiones semejantes, aunque no tuviéramos aquí dos definiciones conciliares, es claro que los Concilios dicen: «qui decedunt cum solo originali peccato, mox in infernum descendere». Y es muy serio enfrentarse con la doctrina afirmada con claridad en dos concilios ecuménicos, aunque no la definan *ex cathedra.* Recuérdese por añadidura la definición de Juan XXII, el Decretum pro Jacobitis y la alocución de Pío XII. Con esto creo justificada mi disconformidad con Laurenge.

2) *No parece recta su interpretación de la voluntad salvífica.*— Al dejar la solución para el otro mundo, Laurenge da un paso muy delicado. Reconoce que para los adultos el estado de vía termina con la muerte. Para los niños cree que no sucede lo mismo. El extiende a los niños la voluntad salvífica de Dios. Yo me limitaría a preguntarle si una mirada desapasionada ve a los niños en los textos de la volun-

---

[42] D. B. 460.

tad salvífica con más claridad que en los textos identificadores de la muerte con el fin del estado de vía. También hay algo que argüirle en nombre del bautismo. El puede salvar la necesidad absoluta del primer sacramento con el acto de caridad, que pueden hacer los niños al llegar al otro mundo, pero de hecho su manera de hablar levanta otro escollo grave, porque parece sostener que la caridad salva con *independencia* del bautismo. Prescindo, sin embargo, de estas y otras consideraciones, porque las juzgo innecesarias.

La fuerza positiva de su teoría, la deriva Laurenge de la voluntad salvífica de Dios. Este es el sostén principal, por no decir único, de su pensamiento. Siempre hallaron los teólogos una zona oscura, al proyectar sobre esos niños la voluntad salvífica. Laurenge, en vez de zona oscura, ve una contradicción. Decir, como hace la tesis tradicional, que Dios quiere de veras la salvación de estos niños y que al mismo tiempo vincula dicha salvación a unas condiciones, que dependen de El y hacen la salvación imposible, es abrazarse con el absurdo.

Casi todos los partidarios de la nueva corriente ven en esta misma tesis una de sus apoyaturas más fundamentales. Esto me aconseja valorar la objeción, impresionante a primera vista, esgrimida por ellos contra la tesis tradicional. Mi propósito no incluye la promesa de una solución nueva a este punto oscuro, pero sí espero desvirtuar la aparente lógica de los contradictores.

Al igual que todos los católicos, acepto la doctrina de la voluntad salvífica universal, como claramente contenida en el depósito de la revelación, pero anoto una salvedad de importancia. La Iglesia no ha definido esta doctrina, lo cual poco importa ante la claridad de los textos revelados, pero sí importa a la hora de precisar su contenido, que puede ser muy distinto de lo que entienden algunos. Por de pronto hay que estar *vigilantes* ante una *interpretación* de la voluntad salvífica, que ponga en peligro otro dato revelado y definido, como es la necesidad del bautismo, cuya existencia nos consta con certeza infalible [43].

La voluntad salvífica es una voluntad seria, antecedente y condicionada. Significa, en términos equivalentes, que Dios pone lo que se requiere de su parte para que todos puedan salvarse. Estos teólogos innovadores elaboran un concepto de voluntad salvífica que puede refutarse con facilidad. Para ellos la voluntad salvífica significa que Dios pone al alcance personal de cada uno los medios para que pueda salvarse. Aquí está el fallo de su argumentación, a primera vista tan granítica. Por ignorarle van tan allá en sus conclusiones. A título de la voluntad salvífica sólo podemos inferir lo necesario para que ella

---

[43] MARIE-BRUNO DE VAUX SAINT-CYR, *Enfants morts sans Baptème:* Lumière et Vie, noviembre 1954, 73-100. Cf. 99.

subsista. Estos teólogos, al inferir de la voluntad salvífica, que Dios ha de poner al alcance de cada uno los medios necesarios para su salvación, van más allá de lo que les permite la lógica estricta.

La voluntad salvífica es una voluntad antecedente y condicionada, cuya eficacia práctica puede ser anulada por las causas segundas. Esto es claro en el caso de los adultos que se condenan: la libertad humana, una causa segunda, frustra en ellos la eficacia de la voluntad salvífica divina.

Cuando se trata de adultos, otras causas segundas, libres o necesarias, influyen también parcialmente en su salvación o condenación; pero la última decisión, aparte de Dios, corre a cargo de la propia libertad, porque es el propio interesado quien, con la observancia o el quebrantamiento del orden moral, se salva o se condena. Por la misma razón el adulto ha de recibir los auxilios divinos necesarios para merecer el cielo o el infierno, según el buen o mal uso *personal* que haga de ellos.

El caso de los niños es diferente. Extraños aún al orden moral, son incapaces de responsabilidad personal. Vincular su posibilidad de salvación a la posibilidad de utilización individual de los medios necesarios, como *exigencia* de la voluntad salvífica, es una deducción desorbitada. La voluntad salvífica respecto de los niños puede subsistir, aun cuando sea anulada por causas segundas, distintas del individuo, cuyo destino se ventila. Quedará claro con unos ejemplos escalonados.

Una madre ve que su hijo de tres días va a morir. Sabe bautizarle, puede bautizarle y no le bautiza porque no quiere. El niño fallece y no va al cielo. ¿Quién se atreve a decir en este caso que la voluntad salvífica no fué sincera, porque no proporcionó los medios necesarios y suficientes para que este niño se hubiera salvado?

Una mujer, a los seis meses de haber concebido, decide no ser madre. Toma una pócima que mata al infante no nacido. Supongamos que sin esta conducta pecaminosa de la madre, ese niño hubiese nacido y recibido el bautismo, dado el curso normal de los acontecimientos. ¿No queda también a salvo la sinceridad de la voluntad salvífica? Otra vez nos encontramos con una libertad humana, culpable y extraña al individuo, cuya suerte se ventila y que, no obstante ser extraña, frustra la voluntad salvífica respecto de aquel niño malogrado. ¿O es que puede afirmarse que la voluntad salvífica prohibe a Dios poner los medios de salvación sobrenatural con una dependencia de un tercero? ¿Qué es la Iglesia y qué son los ministros de los sacramentos?

Supongamos un tercer caso en el que todo procede del mismo modo que en el anterior, con la diferencia de que la madre tomó la pócima de buena fe, desconocedora de su funesto efecto, en la creencia de que era una simple bebida refrescante. Tenemos la vo-

luntad salvífica frustrada por una libertad humana inocente y distinta del individuo, cuyo destino decidió... ¿Y cambia algo el planteamiento, respecto de Dios y del niño, si la madre emprende libremente un viaje y durante el muere, a consecuencia de un fortuito desprendimiento de tierras, que aplasta el coche en que viajaba?

Está claro que una voluntad creada y extraña puede anular la eficacia de la voluntad salvífica respecto de los niños. Sería más difícil de admitir, si la frustración dependiera *exclusivamente* de causas necesarias, que dependen también del mismo Dios que impuso la necesidad del bautismo, pero ya no lo es tanto si procede la anulación de causas necesarias entremezcladas con causas libres. Unas veces será evidente esta mezcla de causas. Otras será oscura. Pero más o menos cerca, siempre se interpondrá una causa libre. Lo que sí queda demostrado es la ilegitimidad de la conclusión, que es básica en la argumentación de estos teólogos: vincular la salvación de estos niños al uso *personal* de los medios necesarios, como deducción *obligada* de una voluntad salvífica sincera. Ante la objeción de que la salvación de un individuo no puede depender de otro, vale la respuesta clásica: Formaliter-C.-Efficienter, Sd. in parvulis-N-in adultis, It. D.-totaliter-C-, partialiter-N-.

También en el otro mundo, aunque con un enfoque muy distinto al de Laurenge y bastante antes que él, aventuró Minges una posibilidad de salvación en favor de los habitantes del Limbo **. Tal vez puedan salvarse, decía, si los justos de este mundo ofrecen por ellos a Dios los méritos y la sangre de Cristo. Este ofrecimiento equivaldría al bautismo *in voto*.

Como se ve, establece entre el limbo y el purgatorio cierto paralelismo, que no se puede justificar. Tenemos constancia positiva de transitoriedad del purgatorio y de la utilidad de los sufragios, que se comprenden en virtud de la Comunión de los Santos y de la gracia santificante, que vivificaba en el momento de su muerte a los detenidos en el purgatorio. Las oraciones de la Iglesia y de los fieles son, además, una espléndida confirmación de dicha transitoriedad de estancia y utilidad de sufragios. En cambio, no pueden aducirse semejantes razones a propósito del limbo. Tampoco se ve la consistencia de que el ofrecimiento hecho a Dios por los fieles de este mundo pueda servir de bautismo de deseo a quienes murieron con el pecado original.

** MINGES, *Compendium Theologiae Dogmaticae Specialis*, II, Ratisbonae, 1922, 141-143.

Iluminación final

1) *García-Plaza de San Luis*

A) *Exposición.*

Lo más justo sería personalizar esta teoría en el teólogo alemán H. Klee. En contra de las apariencias y de la opinión general, enseñó Klee, a fines del siglo pasado, que Dios otorgaba a estos niños, cuando llegaban al último instante de su vida terrena, una iluminación súbita y extraordinaria, con la cual adquirían el ejercicio actual de su inteligencia y voluntad, capaces por lo mismo del acto de caridad perfecta. Es decir, Klee les posibilitó el bautismo de deseo y, con él, la posibilidad de la salvación, al modo de los adultos [45].

Entre los diversos y fervientes seguidores, adscritos a la teoría iluminista de Klee, centro la atención en el que fué profesor del Seminario Conciliar de Cuenca, Dr. García-Plaza de San Luis, entusiasta de ella como el primero. Apoya su argumentación más que nada en la voluntad salvífica, barajada con la necesidad del bautismo en una de sus tres modalidades. Al quedar descartados por hipótesis los bautismos de agua y de sangre, Dios tiene que hacerles posible el de deseo. García-Plaza fuerza este argumento con tanto vigor como el que más, con un lenguaje tan ardiente y acalorado que parece un reflejo de la etapa tormentosa que vivía España entonces. Apunta incluso la posibilidad de que esta iluminación no sea milagrosa, cuando dice que nadie conoce el curso natural ordinario de la naturaleza humana en sus últimos instantes [46]. Aduce un segundo argumento, basado en la manifiesta predilección de Jesucristo por los niños, de los que dice, sin limitaciones de ningún género, que de ellos es el reino de los cielos, más algunas otras razones, que tienen bastante más de especiosas que de convincentes, como, por ejemplo, que esos niños serían condenados sin su culpa.

B) *Crítica.*

A juicio del propio autor, su teoría no excede el grado de la probabilidad. Esta advertencia es oportuna, porque dado el ardor polémico con que habla, parece reflejar una certeza y convicción superlativas.

Supone García-Plaza que estos niños se salvan todos: «si los somete a prueba en un acto libre se podrán salvar o condenar, aunque

---

[45] H. Klee, *Katolische Dogmatik*, 3, 158, Bonn, 1831.

[46] J. García-Plaza de San Luis, *¿Existe el Limbo de los niños?:* Revista Eclesiástica. Madrid, 1936, febrero, 113-155.

yo me incline a que se salvarán. Porque Dios Nuestro Señor los llamaría quomodo scit eos congruere ut non respuant» [47]. No hay duda. Aquí el corazón le jugó una mala pasada. Si en el caso de los ángeles y de los hombres adultos están despejadas las dos direcciones a discreción de la libre voluntad, es gratuito cerrar la una para los niños. También yo deseo que todos se salven y me sentiría feliz al saber que todos los niños van al cielo, pero creo que García-Plaza se pronuncia con un optimismo infundado. Pone el milagro de la iluminación final por exigencias de la voluntad salvífica y añade, en acorde sintonización con su buena voluntad, que, movidos por la luz de Dios, todos los pequeños responden con el sí a la llamada divina. ¿No sería más razonable suponer que, dentro de la oscuridad estremecedora de la predestinación, Dios respetaba su libertad y se producían los dos extremos de la disyuntiva, salvación-condenación?

Esta doctrina de la iluminación final de los niños y, si se quiere extender, de los adultos, no ha sido condenada directamente, desde su formulación por Klee, hasta nuestros días. Es una doctrina simpática y atrayente, pero ¿será también verdadera? No se encuentra explícita en la Sagrada Escritura. Creo que implícita tampoco. Está falta de apoyo en la Tradición. Pide un milagro importante y continuamente repetido, sin motivo suficiente para forzar la existencia de dicho milagro, puesto que las razones teológicas invocadas parecen desproporcionadas para tanto. Al menos así las veo yo.

Los niños que mueren antes del bautismo son innumerables. Esta iluminación final es una acción milagrosa. Recurrir de una manera normal y corriente a un remedio de por sí extraordinario y excepcional me parece poco conforme con la sabiduría de Dios, que instituyó como medio normal y ordinario para la remisión del pecado original el bautismo de agua, a sabiendas de que muchas veces sería imposible su administración.

El sostén principal entre todos los alegados, la voluntad salvífica de Dios, se resquebraja por su *exigencia* de que estos niños hayan de tener *en su mano* la salvación. Pueden aplicarse aquí las observaciones del apartado precedente, cuando se enjuició a Laurenge. Los demás argumentos, menos consistentes que el de la voluntad salvífica, fueron satisfactoriamente refutados por Hilario Yaben en el juicio crítico que hizo del estudio de su amigo a continuación del original de García-Plaza de San Luis.

Por añadidura, se trata de una posición que me parece insostenible ante los documentos del Magisterio. Estos documentos han expresado con la suficiente claridad la convicción de que algunos mueren con solo el pecado original. Nadie moriría con solo el pecado

---

[47] Ibidem 140.

original, de ser cierta esta teoría iluminista. Pío XII dice con todas las letras que el bautismo de deseo es una vía que no está abierta para los niños. Y el *Decretum pro Jacobitis,* cuando urge el bautismo de agua, da la razón: porque es el único remedio con que se puede auxiliar a los niños. Responder con García-Plaza que la Iglesia en esa ocasión dice que Ella no tiene otro remedio, pero que no niega que puede tenerle Dios, me parece una salida dialécticamente lícita, pero que no resiste la verdad del ambiente histórico en que habló de hecho aquel Concilio.

2) *Antonio Pacios López*

A) *Exposición.*

Entre los autores que se ascriben a esta iluminación final enseñada por Klee, el P. Pacios se presenta con unos caracteres que le hacen acreedor a un examen particular. Plantea el problema de los niños muertos sin bautismo con la ortodoxia más estricta dentro del siguiente triángulo: necesidad absoluta del bautismo, voluntad salvífica más redención universales, y vida presente igual a tiempo de merecer o desmerecer la salvación. La solución del problema, añade, depende de una premisa de razón: ¿mueren los niños no bautizados, sin haber hecho nunca, ni siquiera en el último momento de su existencia, uso de su razón? A su juicio, la respuesta más conforme con el dogma es la favorable a la iluminación en el último instante, que él vindica hasta el punto de ver en ella algo natural [48].

Su primer argumento dice textualmente así:

«El alma es forma del cuerpo y a él permanece unida mientras pueda desarrollar en él su actividad: sólo cuando el cuerpo se desordena o descompone de tal modo que el alma ya no puede obrar en él, lo deja o se separa. Así el alma se separa del cuerpo porque ya no puede obrar en él, y, por lo mismo, el dejar de obrar es causa de su separación, y como causa antecede a esa separación, antecede a la muerte, si no con prioridad de tiempo, sí, al menos, con prioridad natural. Antes deja de obrar, y después se separa, aunque entre ese antes y después no se dé duración alguna sucesiva. Entre ese antes y después ya está el alma libre del concurso del cuerpo en su obrar, como lo estará una vez separada, y así goza del modo de conocer propio de ésta: conócese, pues, aun estando en el cuerpo, perfectamente a sí misma, y conoce a Dios como a su causa, y puede amarle o rechazarle, y es capaz de recibir del mismo Dios la revelación necesaria para la fe, sin la cual no se puede salvar. Tales actos entre ese antes y después no podrían darse si el

---

[48] Antonio Pacios López, *La suerte de los niños que mueren sin bautismo:* Revista Española de Teología, 14 (1954) 41-57.

hacerlos exigiera tiempo o duración sucesiva; pero por ser actos puramente espirituales no necesitan tiempo: se hacen en el tiempo, pero no duran con el tiempo ni se coextienden con él. Por consiguiente, entre ese antes, en el que el alma deja de obrar, y ese después, en el que el alma abandona el cuerpo y se sigue la muerte, puede el alma conocerse perfectamente a sí y a Dios, salvarse o condenarse» [49].

Aduce luego un segundo argumento para forzar una iluminación milagrosa, si es preciso el milagro para que se dé, derivado de la universalidad de la redención: Cristo murió por todos esos niños, por *cada uno* de ellos en concreto. ¿Va a detenerse Dios ante un milagro, que *nada le cuesta,* por salvar a un niño, cuando para salvarle fué hasta la muerte de la cruz? Todos admiten este milagro, si es necesario, para el adulto que hace lo que puede. ¿Por qué no admitirle también para el niño, que, al no hacer nada, ya hace todo lo que está en su mano?

La naturaleza de la libertad parece igualmente exigir este conocimiento. Cuando el alma del niño pasa a la eternidad, es capaz del amor y del odio a Dios. La única cosa que puede determinarla en un sentido o en otro es una decisión personal libremente tomada. Si no se da en esta vida, tiene que darse en la otra, en cuyo caso surgen múltiples oscuridades y contrasentidos, ante la doble posibilidad de determinarse por el amor o por el odio a Dios.

Suma todavía otros razonamientos: la pena que han de sentir, porque llegará un momento en que conocerán su privación del cielo, herencia a la que estaban destinados y de la que fueron desposeídos. La sentencia del juicio es *para todos* y tiene dos salidas: *cielo* y *fuego eterno,* que es pena de pecados *personales*. En la misma ocasión en que Jesucristo inculca la necesidad del bautismo, insiste también en que todo el que se condena, se condena porque resiste *positiva y personalmente* a la luz de la verdad. Si Dios creó seres libres, tuvo por fin primario la libre correspondencia a su amor, fin que se frustra si el niño no elige nunca por Dios o contra El.

Tras esta copia de argumentos, se comprende su conclusión a favor de la iluminación final, que posibilita el bautismo de deseo. Analiza luego los documentos de la Iglesia y cree que puede salvarlos todos. No se ocupa de los que determinan la necesidad del bautismo; esto es lógico, pues él afirma de hecho el bautismo de deseo, como posible al menos. Se fija en los que establecen la pena para los que mueren con solo el pecado original, pero cree en el sentido abstracto e hipotético de dichos documentos: *si alguno muere*...; pero la Iglesia no ha definido que *de hecho* muera alguien con solo el pecado original.

Corrobora cuanto antecede con un argumento en pro de esta ilu-

---

[49] Ibidem 43.

minación final en todos los hombres, niños y adultos, basado en la inmutabilidad del estado del alma después de la muerte, en su posición respecto de Dios. *La única* razón plausible de esta inmutabilidad eterna es una decisión anterior de la voluntad, que la determinó libremente y para siempre. Es la explicación de Santo Tomás al afirmar que toda decisión del ángel es irreversible. Pues bien, en el último instante de la vida, cuando el hombre no sufre el influjo del cuerpo y de las posiciones, que limitan y mediatizan la libertad, todo hombre en un acto, que es ejercicio de la libertad perfecta, marca irreversiblemente la dirección y el estado del alma para toda la eternidad.

En consonancia con cuanto antecede, aventura tan sólo, a modo de hipótesis, la posibilidad de que los niños bautizados se condenen por el mal uso de su libertad en el último instante de su estadio terrestre.

B) *Crítica.*

No consideraré todos los pormenores de esta teoría, como lo haría, si mi estudio se circunscribiera a ella sola. Señalaré unos cuantos reparos que, a mi juicio, bastan para tomar ante ella la actitud fundamental de contra o de favor. De la observación que hice a García-Plaza se desprende que apruebo la lógica de Pacios al establecer, incluso para los niños bautizados, la posibilidad de condenación. Si se equipara su muerte a la de los adultos ha de ser con todas las consecuencias. Añade, no obstante, una restricción, a la que no presto mi conformidad: no es verosímil que Dios haga un milagro, cuyo desenlace sea la condenación de aquel en cuyo favor se hizo el milagro. Por eso, si la iluminación final en vez de natural es milagrosa, cambia de opinión y no cree en la posibilidad de que los niños, favorecidos por ella, se condenen. Pienso que esta salvedad es infundada. Jesucristo hizo muchos milagros, que se convirtieron en acusación contra muchos de sus testigos. Y Dios concede a diario gracias, que agravarán la culpabilidad de quienes las recibieron. Pero demos de lado a este asunto, que aflora en Pacios con un carácter muy secundario. Déjeseme tan sólo hacer constar mi firme creencia en la salvación de los niños bautizados, que mueran antes de llegar al uso de la razón.

Si para la iluminación final de los niños en cuestión se precisa una intervención milagrosa de Dios, Pacios cree en ella, como en una consecuencia implicada en la universalidad de la redención. Yo no lo veo así. Es cierto que la redención se ordenó a todos, pero ha de aplicarse a cada uno de nosotros a través de los medios establecidos por Dios. Si en uno o en muchos hombres las causas segundas impiden la eficacia de estos medios, se malogra el fruto correspondiente. Las consideraciones hechas más arriba sobre la voluntad salvífica uni-

versal tienen la misma validez, adaptadas a la universalidad de la redención.

Pacios aprieta con un argumento de gran densidad oratoria, comparable a su inconsistencia teológica: ¿se va a detener Dios ante un milagro que nada le cuesta en favor de ese niño concreto, por el que sufrió libremente una muerte tan dolorosa? Así es. Y nos enfrentamos aquí con un misterio cuyo fondo nunca alcanzaremos. Retuerzo el argumento con un raciocinio paralelo, a propósito del adulto que se condena. Dios puede, sin anular la libertad del pecador, lograr su conversión con las gracias eficaces pertinentes. ¿No es un contrasentido que Cristo sufriera tanto por ese pecador y luego le regatee una gracia eficaz, que nada le cuesta? ¡Cuán incomprensibles son los juicios de Dios!

Urge también el milagro, que todos estamos dispuestos a admitir, si es necesario, para el pagano adulto y recto. ¿Por qué no adoptar la misma actitud ante el niño? La disparidad parece clara. La Providencia se acomoda a cada uno. El adulto labra su destino con sus actos personales. Está bajo el influjo de la gracia actual, y si responde bien a ella, Dios no puede quedarse atrás, por fidelidad para consigo mismo. Además, para el adulto no hay más que dos posibilidades: o cielo o infierno. Y a quien por su vida recta no merece el infierno, Dios ha de posibilitarle las condiciones necesarias para alcanzar el cielo. En cambio, el niño es incapaz de actos personales y tiene la salida intermedia del limbo, que es una desgracia a la luz del cielo que pierde, pero que no deja de tener su matiz positivo de lotería por el infierno del que se libra sin méritos personales de ninguna especie.

Sobre la argumentación que pretende concluir en favor de una iluminación final, como desembocadura normal de la naturaleza humana, al pisar su último instante terrestre, no tengo ninguna razón especial que añadir a las anotadas por los teólogos, cuando han enjuiciado a autores como Getino, Glorieux y Manyá.

Es meritorio y digno de respeto el esfuerzo desplegado por Glorieux a favor de esta gran iluminación en el artículo de la muerte. Su realidad nos facilitaría la inteligencia de la obstinación propia de los réprobos, la destrucción del hábito infuso de la fe sobrenatural en los condenados que le poseen a la hora de su muerte y el perdón de pecados veniales en predestinados, que están manchados con ellos, cuando llegan a esa hora crucial [50]. Manyá sostiene también la iluminación, como determinante de la obstinación en los condenados [51].

---

[50] GLORIEUX, *Endurcissement final et grâces dernières:* Nouvelle Revue Théologique, 50 (1932) 865-892. *In hora mortis:* Melanges de Sciences Religieuses, 6 (1949) 185-216.

[51] J. B. MANYÁ, *De ratione peccati poenam aeternam inducentis.* Tortosa, 1947.

Y vivo está todavía el recuerdo de la polvareda suscitada por la obra del P. Getino O. P. sobre el número de los que se salvan y la mitigación de las penas eternas.

Pacios se coloca en esta misma línea de una súbita y esplendente iluminación final, como algo natural y común a todos los mortales. Yo no veo cómo pueda compaginarse esto con el sentir tradicional de la Iglesia, que ha subrayado siempre en la muerte su frecuentísima nota de *inesperada*. Sentir, además, alimentado con las exhortaciones del divino Maestro a la vigilancia, porque la muerte vendrá como el ladrón, a la hora que menos se espera.

Con un vivo sentido de la ortodoxia, Pacios, al igual que otros, aguza el ingenio, para colocar esa iluminación en el mismo instante cronológico de la muerte, dentro aún del estado de vía, o lo que es lo mismo, en este mundo. No creo que logre su objetivo. En su discurso sobrenada algo tan diáfano como esto: en el estado de vía, merece el *hombre* y la iluminación que él propugna, no es un acto del compuesto humano, sino del alma. Es un acto propio y exclusivo del alma separada. Es decir, un acto lógicamente posterior a la muerte, aunque cronológicamente pueda coincidir con ella. Un acto propio del alma separada no es un acto del hombre, ni de este mundo.

La fijación perpetua de la voluntad en el mal, o la inmutabilidad del estado de término, es demasiado misteriosa como para levantar sobre ella construcciones arriesgadas. Hay también en esto un peligro de excederse, al aducir la autoridad de Santo Tomás y el paralelismo con los ángeles que se perdieron, pues cuando el alma humana pasa a la eternidad va con una adhesión previa a un último fin concreto. Ya está orientada en un sentido.

La doctrina del limbo y la ausencia de esta su iluminación final le sugieren problemas y dificultades. Está bien. Pero el silencio absoluto de la revelación a este respecto nos tiene que hacer muy cautos, al señalar las premisas de estos problemas. El encogimiento de hombros, acompañado por un sincero y humilde *no sabemos*, es la actitud más razonable ante muchas de esas problemáticas cuestiones que Dios no creyó necesario descubrirnos [52].

Finalmente, es superfluo indicar que mi interpretación de los documentos eclesiásticos me impide adherirme a la teoría de Pacios.

3) *Sanders y Mulders*

A) *Exposición.*

Dentro de esta misma tesis de la iluminación en el último instante, que hace asequibles los beneficios del bautismo mediante la ca-

---

[52] BERTRAM SCHULER, O. F. M., *Das Schicksal der ungetauften Kinder nach ihrem Tode:* Münchener Theologische Zeitschrift, 1956, 120-128. Véase

ridad perfecta, el franciscano Sanders y el jesuíta Mulders aportan su contribución, que, por lo que tiene de original, reseñaré como un indicio más de los numerosos que se han ensayado, para abrir brecha en los muros del limbo. Me ha sido imposible leer a estos dos autores en su redacción original. Conozco su opinión a través de Van Roo y no tengo seguridad de haberla captado con exactitud. Por tanto, entiéndase cuanto digo sobre ellos con una prudente reserva.

La salvación es posible.—Más que eliminar el limbo y colocar en otra parte a sus presuntos inquilinos se afanan ambos religiosos por establecer una posibilidad de salvación para estos niños, sin pronunciarse luego por la salvación o no salvación de cada niño concreto, como hacemos los demás a propósito de los adultos.

Los dos coinciden en subrayar lo que llaman un falso supuesto en la tesis tradicional. Esta da por descontado que los hombres vienen a la existencia desprovistos de todo bien sobrenatural, cuando en realidad vienen con un germen sobrenatural, que hace posible la salvación de los niños muertos sin bautismo.

Lo que puedo decir de Sanders es muy poco. Este señor se basa en un paralelismo entre los efectos del pecado personal grave y del pecado original. Por el pecado grave perdemos la gracia y la caridad, mientras conservamos la fe y la esperanza. Esto mismo sucedió en el caso de Adán. Al pecar, perdió la gracia y la caridad y conservó las virtudes infusas de la fe y de la esperanza, que transmitió a sus descendientes. De esta forma, los niños vienen al mundo con estas dos disposiciones previas, que, sumadas a la fe de la Iglesia, les posibilitan la justificación antes de pasar a la eternidad.

Si es este el pensamiento de Sanders, su refutación parece bien sencilla. Carece de base positiva la afirmación de que Adán conservó para nosotros los hábitos infusos de fe y esperanza. Todo lo sobrenatural nos llega a través de Cristo Redentor. Nada nos viene de Adán, como de fuente originaria, si no es la naturaleza y el pecado original. De Adán heredamos la muerte sobrenatural del alma. Si renacemos, es por nuestra inserción en Cristo. ¿Cómo desconectar del Calvario la fe sobrenatural, que es la raíz, el principio y el fundamento de toda la justificación?

Mulders piensa, como Laurenge, García-Plaza, etc., que la tesis tradicional se abraza con una contradicción, al afirmar simultáneamente la voluntad salvífica respecto de estos niños y su condenación por no haber recibido el bautismo imposible para ellos sin su culpa. Entiende Mulders que el planteamiento del problema es el siguiente: ¿las enseñanzas de la Iglesia sobre la necesidad del bautismo cierran

---

también ANTONIO ROYO MARÍN, O. P., *Teología de la Salvación*, Madrid, 1956. *Naturaleza del Limbo*, 389-396.

a estos niños toda posibilidad de salvación? Como es de suponer, él responde que no.

Una vez que la salvación de estos niños no aparece imposible, ¿hay además motivos para pensar que pueda de hecho producirse? La respuesta también es afirmativa y se fundamenta en las cuatro razones que siguen: La esencia del orden de la redención, en el cual la gracia es más fuerte que el pecado. La necesidad absoluta del bautismo sacramental hace que todos los hombres nazcan con una orientación positiva hacia este signo de redención. El adulto tiene que conformarse a esa orientación positiva con su cooperación personal; el niño, desprovisto aún de la vida moral propia, habrá de ser determinado por el orden de la redención. Esta probabilidad es mayor en los hijos de los católicos, porque la gracia sacramental del matrimonio se orienta a la gracia regeneradora del bautismo. Estos cuatro motivos nos dan la garantía de que los niños en cuestión han de poder salvarse.

Tres factores que la hacen realizable.—Viene ahora el cómo ha de realizarse esta salvación. En este cómo, Mulders asegura que no tiene intención de separarse del tradicional sentir de la Iglesia sobre la absoluta necesidad del bautismo. Y da su explicación positiva a base de tres factores, que se conjugan entre sí, para lograr el feliz resultado de una salvación posible de los niños, que hasta el presente suponíamos confirmados sin remedio en el limbo. Estos tres factores son la redención objetiva, la muerte y un voto inconsciente.

a) *Redención objetiva.*—El hombre brota a la existencia enraizado en el orden sobrenatural. Todo el mundo fué bautizado en germen en Cristo cuando murió el Salvador en la cruz. Esto supone una transformación antecedente y esencial del hombre, que le viene de Cristo y le transforma en Cristo, presente real aunque incompletamente en el hombre, que no ha llegado a una libertad consciente. Esta transformación que le viene por Cristo supone una orientación sobrenatural de los poderes del hombre, o sea una transformación sobrenatural del entendimiento y de la voluntad. Transformación en las dos facultades, que no merece el nombre de dos virtudes infusas, porque no llega a tanto; ni es propiamente algo actual en el niño, porque el niño es incapaz de actos personales. Con el buen uso de esta transformación sobrenatural el niño podrá salvarse, aun cuando no reciba el bautismo de agua.

b) *La muerte.*—La muerte no es el único momento para la salvación de estos niños, pero tiene en ella su importancia esencial. El instante de la muerte es el decisivo para la elección definitiva respecto del último fin. Desde la muerte de Cristo, la muerte tiene carácter redentor. La muerte no es un sacramento, pero cada sacramento encuentra en ella su último sentido, porque entonces comienza el prin-

cipio de la plena revelación de los misterios de la gracia, que duermen escondidos en las figuras sensibles de los sacramentos de la tierra.

c) *Voto inconsciente del bautismo.*—Este tercer factor es el elemento decisivo en la explicación positiva del P. Mulders. La Iglesia habla de un voto inconsciente, que impulsa hacia ella a quienes están fuera:

«... eos singulos universos amantissimo animo invitantes, ut internis divinae gratiae impulsionibus ultro libenterque concedentes, ab eo statu se eripere studeant, in quo de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt; quandoquidem, etiamsi *inscio quodam desiderio ac voto* ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur, tot tamen tantisque caelestibus muneribus adiumentisque carent, quibus in Catholica solummodo Ecclesia frui licet» [53].

Al parecer, comenta Mulders, la encíclica habla de los adultos, pero en realidad habla de los hombres sin especificar, y los niños también son hombres. Con este voto inconsciente los niños pueden hacer buen uso de la transformación sobrenatural de su inteligencia y voluntad, que tienen en virtud de la redención objetiva y que a la hora de la muerte se pone a punto, con lo cual se pueden justificar y consecuentemente salvar. ¿Quiénes y cuántos hacen en concreto este buen uso? No lo sabemos, como tampoco sabemos quiénes y cuántos de los adultos se salvan o se condenan.

B) *Crítica.*

La de Sanders ya está hecha. Mulders dice que no quiere salirse de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la necesidad del bautismo, pero me parece que le será más que difícil demostrar que ese voto inconsciente de que nos habla la *Mystici Corporis* y del que él intenta sacar tanto partido, es el voto del bautismo, tal cual le han entendido siempre la Iglesia y los teólogos. Eso aparte de que es claro que la Encíclica habla de los hombres con referencia clara a los adultos y no a los niños. Además, ¿cómo puede haber buen o mal uso del medio de salvación, es decir, de esa transformación sobrenatural de la inteligencia y de la voluntad, por parte de unos niños que, según supone el propio Mulders, son incapaces de actos personales? Si pone una iluminación final, como parece, y la reclama por razón de la voluntad salvífica, cosa que también parece hacer, sirven para él las indicaciones hechas a otros autores acerca de estos mismos puntos. Tampoco se enfrenta Mulders con los documentos de la Igle-

---

[53] Pío XII, *Mystici Corporis:* A. A. S. 35 (1943) 243.

sia con la seriedad que éstos merecen, dada la dificultad positiva que oponen a su teoría. Si añado que todo cuanto dice acerca de la redención objetiva, tal como él la entiende, es gratuito, creo justificada mi actitud de disconformidad con la postura adoptada por el P. Mulders.

La fe de los padres (Heris, O. P.)

A) *Exposición.*

Una vez que los niños tienen incapacidad natural para el bautismo de deseo, ¿no se podrá pensar en un saludable voto del sacramento por cuenta de sus padres? Son conocidas las ideas del Cardenal Cayetano a este respecto. En nuestros días, aunque con diferente argumentación, ha revivido la misma tesis en la pluma del P. Heris, O. P. [54].

Comienza su estudio con un resumen de la enseñanza oficial de la Iglesia, para sentar esta conclusión: el bautismo de agua es necesario para la salvación de los niños. No ha de omitirse bajo ningún pretexto, sobre todo cuando hay peligro de muerte. ¿Pero no habrá otro camino, cuando el bautismo sea imposible? El caso de los niños muertos en el seno de sus madres no está incluído en los documentos pontificios. Jamás se ha definido que no hay un medio de salvación para ellos. Es este un punto que sólo podrá deducirse, como conclusión teológica, a partir de la enseñanza de la Iglesia. Estudia la tesis de Cayetano y su historia en Trento, donde no fué condenada. Añade más. La Teología sacramentaria y en especial la de Santo Tomás, nos llevan a admitir la posibilidad de salvación para esos niños gracias a la fe de sus padres.

La idea central en la argumentación de Heris es la vinculación entre la fe y los sacramentos. Como secuela obvia de la disputa con los protestantes, los teólogos católicos han insistido en el aspecto institucional y ritual de los sacramentos, contra la afirmación protestante de la justificación por la fe. Mas la doctrina tradicional, y en especial la del Doctor Angélico, ponen de relieve la estrecha solidaridad entre la fe y los sacramentos, solidaridad que podemos resumir en las siguientes proposiciones:

Es la fe la que da al sacramento todo su valor.

Esta fe puede ser simplemente la fe de la Iglesia.

En el bautismo de los niños la fe de la Iglesia y la fe de los padres, en cuanto que son miembros de la Iglesia, confiere al bautismo todo su valor de sacramento.

---

[54] HERIS, O. P., *Le salut des enfants morts sans baptème*, Maison-Dieu, 1947, 86-105.

En el bautismo de deseo la fe viviente basta para santificar el alma sin la suscepción real del sacramento visible.

En el Antiguo Testamento bajo la Ley Mosaica y entre los gentiles bajo la Ley Natural, bastaba la fe de los padres para la justificación de los hijos. ¿No habrá de bastar esta misma fe en el Nuevo Testamento, cuando sabemos que es en verdad una fe más perfecta?

Los sacramentos son un acto de Dios, que nos da la gracia por un rito. Y son también, por parte del hombre, un acto de fe expresado por el mismo rito. Recuérdese cómo en el bautismo se exige al padrino que haga los actos de fe en nombre del bautizado. Dios da la gracia a través del sacramento, sólo cuando el hombre se entrega a Dios por la fe. Sin la adhesión generosa y libre de una fe viviente, el rito sacramental, aplicado con la más escrupulosa actitud, se reducirá a un gesto vacío y muerto. «Sunt autem sacramenta quaedam signa protestantia fidem, qua iustificatur homo» [55]. «Virtus Christi copulatur nobis per fidem... virtus sacramentorum, quae ordinatur ad tollenda peccata, praecipue est ex fide passionis Christi» [56]. ¿Por qué no han de justificarse los niños por medio de la fe de sus padres, cuando no se les puede administrar el sacramento, una vez que la eficacia del sacramento se deriva de la fe y en realidad la fe de los padres bastaba para justificarlos antes del Evangelio?

B) *Crítica.*

De todos los conatos que han surgido para declarar el cielo abierto a los niños muertos sin bautismo el del P. Heris es el que menos choca con los datos del Magisterio, por dejar el camino expedito para la muerte de niños con solo el pecado original: serían aquellos que saltaran a la eternidad sin el bautismo y sin que sus padres hicieran por ellos un voto del sacramento. Verdad es que omito algunos reparos, que podría hacerle desde los referidos documentos, v. gr. desde el *Decretum pro Jacobitis*. Prescindo. Creo poder tomarme este lujo con Heris [57].

Esta hipótesis de Heris es muy conforme con la dependencia real, que tienen los niños respecto de sus padres en el orden natural y en el sobrenatural. También es de alabar el relieve que da a la fe dentro de la teología sacramentaria y a la conexión particular que señala entre la fe y el bautismo, llamado oficialmente el sacramento de la

---

[55] ST. THOM. III, q. 61, a. 4.
[56] ST. THOM. III, q. 62, a. 5 ad 2.
[57] Entre cuantos conozco, el estudio más concienzudo y meritorio de la teoría de Heris se le debemos a Michel, que procede con respetuosa consideración y gran profundidad teológica. Heris busca apoyo en Santo Tomás y Michel le sale al encuentro con Santo Tomás y con éxito, creo yo.

fe. Existe una íntima conexión entre fe y justificación. El adulto no recibe la gracia al margen de la fe. Dentro de la economía sacramentaria, los adultos han de prestar su fe para la suscepción válida y fructuosa de los sacramentos.

Creo, sin embargo, que Heris exagera el papel de la fe. Téngase en cuenta que un ateo puede ser ministro válido y lícito de los sacramentos. Si para ello precisa tener intención de hacer lo que hace la Iglesia, no es tanto por imperiosa exigencia de la fe, cuanto porque necesita ser ministro de Cristo y no lo es sin esta intención. Al resaltar la importancia de la fe, Heris parece disminuir la importancia propia del rito sacramental, que también tiene la suya, hasta el punto de conferir la gracia *ex opere operato,* con precisión e independencia de las obras y méritos del ministro y del sujeto que le recibe. Si se requieren por parte de ambos ciertas disposiciones, es a título de condición previa, para que el rito actúe su virtualidad. La fe da al sacramento su carácter de signo, pero la *practicidad* sacramental no se deriva de la fe, sino de la pasión de Cristo a través del sacramento. Además, en la tesis de Heris no aparece clara la distinción entre los sacramentos de ambos testamentos.

Es también oportuno puntualizarle al P. Heris, tan optimista sobre la eficacia de la fe, que en el bautismo de deseo no es propiamente la fe, sino la caridad, la que justifica. Sin el amor, la fe, por muy perfecta que sea, no incluye el voto del bautismo. Este es el sentir común de la teología sacramentaria y también de Santo Tomás, en quien Heris pretende apoyarse [58].

La doctrina de Santo Tomás, aducida por Heris, es verdadera, pero incompleta. Basta leer la cuestión sesenta y ocho de la tercera parte de la Suma, para ver cómo piensa el de Aquino. Son numerosas las citas bibliográficas que podía traer, pero me juzgo dispensado, porque nadie, ni siquiera Heris, dudará sobre la doctrina explícita de Santo Tomás acerca del punto que aquí se discute [59]. Al P. Heris le parece que los principios de Santo Tomás llevan a su teoría. Me limito a responderle con la negativa, sin justificarla más que con una razón extrínseca y es la de que la falta de consecuencia lógica no es por cierto característica del Doctor Angélico, el cual saca de sus principios unas conclusiones que no son las de su discípulo y hermano en religión Heris. El estudio positivo y directo sobre lo mismo está bien hecho por Michel.

Heris, con un sentido de cautela y moderación que le honra, dice que corresponde a la Iglesia pronunciar, a favor o en contra de su opinión, la palabra definitiva, sin adoptar él una postura tajante, al

---

[58] ST. THOM., III, q. 68, a. 2.
[59] Esta labor está muy bien realizada por MICHEL, o. c.

contrario, una actitud más suave de la que podría presumirse después del estudio que precede. Por mi parte, antes de que la Iglesia pronuncie esa última palabra, juzgo, además de todo lo expuesto, que los principios manejados por Heris, si no se les pone una limitación ararbitraria, nos llevan, por su fuerza lógica, a la justificación de los niños en el primer instante de su concepción, o al menos en el segundo. En efecto. Si la fe de los padres puede justificar a los niños en el seno materno, esta fe tendrá siempre la misma eficacia. Podrá justificarlos la víspera de su bautismo, con lo que no sería el sacramento en la suscepción real el que borraba el pecado original e infundía la gracia. Por ser siempre la misma la eficacia de la fe, podrá justificarlos tan pronto como han sido concebidos. Es decir, en el primer instante de su ser, o si no, en el segundo.

Esta fe de los padres valió para la justificación de los niños antes de la promulgación del Evangelio, con la circuncisión y con el *remedium naturae*. Esta fe podría bastar por tanto también en el Nuevo Testamento. ¿Qué responder? Poder bastar es una cosa. Bastar de hecho, otra. ¿Que esta fe puede bastar? De acuerdo. ¿Que de hecho basta? Pido datos positivos de la revelación o razones convincentes de que así está determinado por Dios. Según mi entender, Heris no aporta estos datos ni estas razones. El que el Nuevo Testamento sea en su conjunto más perfecto y superior que el Antiguo, no significa que en todos los aspectos y detalles la Ley de gracia del Evangelio haya de estar por encima de la Sinagoga.

Solidaridad universal de los hombres con Cristo y voto implícito de la Iglesia (BOUDES)

He analizado las tentativas de introducir en el cielo a los niños muertos sin bautismo, a través de un voto personal del bautismo o de ese mismo voto a cargo de sus padres. Para terminar, me fijaré ahora en otra teoría, que persigue el mismo objetivo por medio de un voto implícito del bautismo a cargo de la Iglesia. Me refiero a la hipótesis de Boudes, para quien el medio normal y ordinario del bautismo ha de coexistir con otros medios normales y extraordinarios de salvación, como postula otra ley más universal y superior a la que determina la necesidad del bautismo, que es la ley de la solidaridad de todos los hombres con Cristo [60].

Todos somos solidarios en Adán. Por eso nacemos con el pecado original y por eso morimos. Jesucristo es el nuevo Adán, contrafigura

---

[60] E. BOUDES, *Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ:* Nouvelle Revue Théologique, 71 (1949) 589-605.

del primero, cabeza de toda la humanidad, a la que representa mejor y con más eficacia. ¿Puede compaginarse esta ley de la solidaridad universal de todos los hombres con Cristo, con el hecho de que vayan al limbo millones de pobladores, tal vez media humanidad, que jamás tendrán conexión con Cristo? ¿Puede decirse que la jefatura de Cristo es superior y más eficaz que la de Adán, cuando los millones del limbo son de hecho solidarios en Adán para el pecado y la muerte y no lo son en Cristo para la redención y la vida?

Tenemos además que esos niños mueren, como consecuencia del pecado original, y que, según el común sentir de los teólogos, han de resucitar al fin del mundo. Su resurrección les viene de Cristo. Es decir, que de hecho la ley de la solidaridad con Cristo les alcanza en el cuerpo. ¿No habrá modo de que les alcance también en el alma?

La ausencia del primer sacramento no es por sí sola un obstáculo insalvable. En efecto. El bautismo de agua es un medio necesario para que funcione en cada individuo la ley de la solidaridad. Pero esta necesidad no es absoluta. Tiene vigencia en las circunstancias normales y admite suplencias en las excepcionales: están el martirio y el amor.

Como estos niños no reciben el sacramento de la regeneración, ni sufren el martirio, ni son capaces del amor, ¿tendrán en su muerte prematura la llave que les cierre la salvación? Tampoco la muerte física basta por sí sola para impedir el funcionamiento de la solidaridad con Cristo, pues funcionó en los niños degollados por Herodes, en los Santos Inocentes, sin que ellos pusieran acto personal alguno.

La solidaridad en Adán se impone sin intervención de la propia voluntad. ¿No se impondrá de igual modo la solidaridad en Cristo? Para que funcione la ley de la solidaridad en Cristo se requieren ciertas condiciones. De acuerdo. Pero no las busquemos en el plano individual, cuando se trata de niños, sino en el plano social. La Iglesia es Madre y pone cuanto está en su mano para que todos se salven. ¿No bastará un voto implícito de la Iglesia para que funcione en estos niños su solidaridad con Cristo? En el bautismo de agua los niños no ponen acto personal alguno. La fe de los padres y de la Iglesia suple su impotencia. Tampoco ponen acto personal en el bautismo de sangre. Les basta morir por Cristo. El odio del perseguidor les da con la muerte una solidaridad real y salvadora con el Redentor. ¿No bastará también que la Iglesia supla en el plano social con un voto implícito el acto que los niños son incapaces de realizar en el plano individual? Este voto implícito de la Iglesia sería la condición previa para el funcionamiento de la solidaridad con Cristo y, mediante ella, de la salvación de los niños que mueren antes de recibir el santo bautismo.

B) *Crítica.*

Todos somos solidarios en Adán. Por eso nacemos con el pecado original y por eso morimos. Tenemos también todos *de iure* cierta solidaridad con Cristo: somos consanguíneos suyos. Murió por todos. A todos nos mereció la salvación y las gracias necesarias para conseguirla. Lo importante, sin embargo, está en saber cómo funciona de hecho en cada individuo esta solidaridad universal. Para ello vendrán bien las siguientes acotaciones.

Primera: La solidaridad con Cristo no exige que se salven todos los que cayeron en Adán. Para admitir esto sin reserva alguna, basta recordar a los hombres que van al infierno. Hay hombres que se condenan. No van al cielo. Es cierto que por el mal uso de su libertad; pero es claro que la solidaridad con Cristo es compatible con la quiebra de la misma, de forma que de hecho resulte ineficaz para muchos que vivieron la eficacia de su solidaridad con Adán.

Segunda: Esta insolidaridad de hecho puede darse también, sin necesidad de que intervenga un acto personal y libre del individuo, con el que libremente la rechace, no obstante la solidaridad en Adán. En otros términos: se puede ser solidario de hecho en Adán para el pecado y la muerte y no serlo de hecho en Cristo al mismo tiempo para la vida y para la gloria, y esto sin culpa personal: el niño, momentos antes de ser bautizado, tiene esa solidaridad actual con Adán y todavía no la tiene con Cristo en ese orden actual y personal.

Tercera: La solidaridad real y efectiva con Cristo admite grados. Puede el hombre estar en posesión de esa solidaridad con Cristo, pero en un grado insuficiente para tener derecho a entrar en la gloria: el adulto católico y mejor, si se quiere, el sacerdote, puede tener con Cristo la solidaridad real y actual que le confieren el carácter del bautismo, de la confirmación y del orden, de las virtudes infusas fe y esperanza, más la acción de las gracias actuales. Y sin embargo, a pesar de toda esta solidaridad real, se condenará, si muere en pecado, porque le falta la solidaridad actual de la caridad y de la gracia.

Supuestas estas tres acotaciones, puedo estampar la siguiente conclusión: todo niño, al ser concebido, está desprovisto de la gracia. Para salvarse necesita adquirir la gracia. La ley de la solidaridad con Cristo no basta por sí sola para comunicar la gracia automáticamente. Por tanto, la solidaridad con Cristo no es suficiente por sí sola para introducir al niño en la gloria.

Cristo vinculó la colación de la gracia a unos medios determinados, sin cuya utilización no se puede entrar en posesión de la gracia que Él nos mereció sobreabundantemente, y por lo mismo, sin la utilización de esos medios, el cielo permanece cerrado. Es cierto que un voto implícito de la Iglesia, tal cual Boudes lo propone, *puede ser*

un requisito previo y suficiente para que Dios infunda la gracia en el alma de los niños. ¿Pero es así de hecho? Esto pertenece a las determinaciones libres de Dios, cuya existencia real hay que demostrar a base de datos positivos. Esto es algo que tan sólo la revelación nos puede atestiguar. Ahora bien. La Iglesia es Maestra de la revelación. La Iglesia tiene la misión de comunicar la gracia a los hombres. La Iglesia la está comunicando sin cesar a millones y millones de niños... y la Iglesia es ignorante de esta magna tarea que realiza en todos los instantes. No parece congruente que la Iglesia, sociedad de salvación, haya desconocido durante veinte siglos un camino que a través de ella lleva a la bienaventuranza a media humanidad. La Iglesia consta del Papa, de los obispos, de los sacerdotes, de los fieles. Se compone de personas concretas. ¿Quién y cuándo hace ese voto? Hemos oído a Pío XII, cabeza suprema de la Iglesia, que dice: el bautismo de deseo no está al alcance del niño. No hay para él más salvación que el bautismo de agua.

Por añadidura esta doctrina nos lleva a destruir la eficiencia práctica del bautismo en la suscepción real del sacramento. Cuando el pecador se acerca a la penitencia, después de un acto de perfecta contrición, la absolución encuentra ya el alma en estado de gracia. Según la teoría de Boudes, la Iglesia hará sin cesar este voto salvador, puesto que continuamente hay niños que le necesitan. Con este voto de la Iglesia se justificarán en cada momento todos los niños necesitados, es decir, todos los no bautizados. Más aún, esto mismo nos lleva a afirmar la justificación de todos los niños en el primer instante de su concepción, o al menos en el segundo. Y sin embargo la fe dice que el bautismo borra el pecado original e infunde la gracia de la regeneración a los niños en el momento mismo de la suscepción real del mismo. Restringir la eficacia justificadora del voto implícito de la Iglesia a los casos en que sea imposible la administración del bautismo cae dentro del campo de las posibilidades. Sostener que sucede así de hecho, es una afirmación gratuita y contraria al caso paralelo: en la penitencia no hay semejante restricción. La contrición perfecta justifica siempre, lo mismo cuando la suscepción real del sacramento va a ser después posible, más aún real, que cuando no va a ser ni lo uno ni lo otro.

Tampoco veo que la presente doctrina se compagine con las enseñanzas del Magisterio. Si no con la materialidad de las palabras, sí creo que se estrella con lo que quisieron significar los Padres de Cartago, con el *Decretum pro Jacobitis,* que ve en el bautismo de agua el *único* remedio para los niños, y con las definiciones Conciliares de Lión y Florencia, que expresaron con la suficiente claridad su convicción de que algunos morían con sólo el pecado original, lo cual parece imposible con este voto implícito de la Iglesia, que serviría para la remisión del pecado original en todos los casos necesarios.

Nótese además que estos niños, por no haber recibido el bautismo, no son todavía miembros ni súbditos de la Iglesia, que es otro impedimento para su presunta eficiencia salvadora sobre ellos. Boudes está obligado a extender la eficacia de la Iglesia a todos los pequeños, incluídos los hijos del paganismo, igual que los hijos de padres cristianos. Urgiendo un poco más la amplitud que intenta para la Iglesia, habría que identificar el Cuerpo Místico de Cristo con toda la humanidad, lo cual tampoco está de acuerdo con la doctrina de la Iglesia.

A lo de la resurrección corporal de estos niños doy la siguiente respuesta escalonada: puede darse la resurrección corporal de los hombres por su solidaridad con Cristo, sin que se dé el feliz complemento de la salvación eterna: en efecto, los réprobos resucitarán por causa de su solidaridad con Cristo y, sin embargo, quedarán excluídos de la bienaventuranza. Esto es Dogma de fe en sus dos extremos: resucitarán y serán excluídos del cielo.

En segundo lugar, la resurrección corporal de esos niños es un arma de dos filos que puede volverse contra Boudes, que la maneja: puede orientarse como hace él. Si la solidaridad de Cristo alcanza a sus cuerpos, ¿por qué no ha de alcanzar también a sus almas? Pero puede orientarse también en sentido contrario. Puesto que su resurrección corporal es efecto de la solidaridad con Cristo, tenemos salvada la ley de la solidaridad, ya que estos millones de seres humanos que pueblan el limbo tienen alguna conexión con Cristo. No obsta que sea una solidaridad incompleta, pues esta ley admite en su realización distintos grados de intensidad. Tantos como van desde la Santísima Virgen al católico que se condena. No podrá, pues, urgirse esa ley, hasta la admisión en el cielo de los niños, sin otras pruebas que lo respalden. La respuesta directa y adecuada la formulo así: los niños muertos sin bautismo, al igual que los condenados, resucitarán porque tienen una solidaridad real con Cristo en los bienes de la naturaleza. Y no resucitarán para ser partícipes suyos en los bienes de la gloria, porque cuando pasaron a la eternidad, al finalizar su estado de vía, no eran solidarios con Él en los bienes sobrenaturales de la gracia.

Boudes se apoya en numerosos textos de San Pablo, que rezuman universalidad y presentan a Cristo como cabeza de toda la creación y de todos los hombres en particular. En respuesta general diré que los textos, por cierto bien escogidos, fundan una presunción, sin llegar a ser apodícticos. Ninguno tiene fuerza bastante para saltar por encima de la distinción clásica: *quoad destinationem et sufficientiam -C- quoad efficientiam -N-*. La redención, que fué universal, requiere el complemento de una aplicación concreta a cada individuo. Y la aplicación individual exige la utilización de los medios determinados por Cristo, sin los cuales la Redención es para los individuos

prácticamente estéril. Como dice el Concilio de Trento, aunque Él murió por todos, no todos reciben el beneficio de su muerte, sino aquellos tan sólo a quienes se comunica el mérito de su pasión.

Por vía de ejemplo voy a fijarme en el texto más caracterizado de todos los de San Pablo. Es el *Rom 5, 12-21*. Tiene especial relieve el versículo veinte: *ubi abundavit delictum superabundavit gratia.* Aquí se apoya Boudes. En la tesis tradicional parece cumplirse lo contrario: abundó más el delito que la gracia. Aquí se enseña la jefatura universal de Cristo sobre todos los hombres con una supremacía y una eficiencia mayor que la de Adán. Esto no parece verificarse, si todos caen en Adán y no todos renacen en Cristo.

Vayan a título de respuesta esquemática las siguientes observaciones. En el número de hombres solidarios nunca puede Cristo superar a Adán. A lo sumo puede llegar a vivificar a todos los muertos en Adán. Es decir, en número a lo sumo que puede llegar, en relación con los descendientes de Adán, es a un empate. En realidad queda muy por detrás, ya que de hecho son muchos los que se han de condenar. En Adán, agrego, perdimos los dones preternaturales, que Cristo de momento no nos ha devuelto. Esto basta ya para frenar algunas deducciones, que pueden ser precipitadas. Otras consideraciones salvan la verdad del texto paulino y justifican lo de la superabundancia. Por ejemplo: Adán nos transmite tan sólo el pecado original. Cristo nos perdona el original y los personales, graves y leves. Adán era un hombre, Cristo era Dios; es decir, hay una superioridad infinita de categoría personal. Cristo dió una satisfacción superior a la que se requería de estricta justicia. Sufrió más de lo que la deuda por sí sola reclamaba..., fundó la Iglesia, se quedó en la Eucaristía, etc. Resumiendo: para salvar la verdad de lo que dice San Pablo no es preciso que se perdone el pecado original que se infunda la gracia a todos los que cayeron en Adán.

Para la solidaridad con Adán y con Cristo se requieren en cada individuo de la especie humana la verificación de las condiciones precisas: todos somos solidarios en Adán porque en todos se cumple la condición necesaria, que es proceder de él a través de la generación carnal. En cambio, no todos llegamos a ser de hecho solidarios en Cristo y con Cristo, menos aún en el grado necesario de solidaridad para salvarnos, porque no todos renacemos en Él, porque no en todos se cumplen las condiciones precisas para el funcionamiento feliz de la solidaridad universal con Él.

Los niños que mueren en el seno de sus madres

Los motivos de tono sentimental adquieren un relieve mayor cuando nos fijamos en los infelices que mueren en el seno de sus madres, por malicia de éstas, o bajo el rigor de las leyes biológicas. Ante la

imposibilidad física e inculpable que tienen de recibir el bautismo, parece urgir más la necesidad de un medio especial instituído para ellos. Cayetano habló de su posible salvación por medio de una bendición de sus padres, acompañada por una invocación a la Santísima Trinidad. El general de los dominicos, y sobre todo Seripando, general de los agustinos, defendieron en Trento al docto y benemérito Cardenal. Sus razones pesan aún en el ánimo de algunos contemporáneos nuestros.

Por la línea Cayetano-Seripando, y en cierta afinidad con Heris, se interna en nuestros días Diekhaus [61]. El niño, dice, no puede salvarse por sí mismo. El medio apto para su salvación ha de estar a disposición de sus padres u otros encargados de su crianza. Cristo no vino para hacer la salvación más difícil, sino más fácil y perfecta. Por tanto, es de presumir que el *remedium naturae* continúe en vigor para los niños paganos. Como los hijos de los católicos no tienen por qué ser de peor condición que los de los paganos, es de suponer que el *remedium naturae* sea útil también a los hijos de los católicos en aquellos casos en que sin culpa o sin negligencia de nadie es imposible administrarles el bautismo.

Esto tiene una aplicación fácil e interesante antes del nacimiento de los hijos. Los padres pueden consagrarlos a Dios y Dios puede aceptar benignamente este ofrecimiento en orden a infundirles la gracia. Esto no anularía la necesidad del bautismo una vez llegado el nacimiento, porque no sería *cierta* la validez de la consagración precedente y por los otros efectos del bautismo, distintos de la infusión de la gracia con la consiguiente remisión del pecado original. El ofrecimiento de los padres, aceptado por Dios, haría posible la salvación de cuantos mueren antes de nacer.

¿Qué opinar sobre esta sugerencia? A mi juicio, el caso de los que mueren antes de ver la luz del día es teológicamente idéntico al de los que mueren después de nacer. Vemos con toda claridad cómo queda a salvo la voluntad salvífica si el bautismo deja de administrarse por culpa de alguien. No aparece con la misma lucidez cuando el bautismo es imposible sin culpa de nadie. Me gustaría, aunque sólo fuera por razones apologéticas, que la voluntad salvífica resplandeciera siempre límpida, pero acepto la oscuridad en los designios de Dios. Cuando vemos, por una parte, a Cristo crucificado, y por otra, que al cabo de veinte siglos la mayor parte de la humanidad está fuera de la Iglesia, que dentro de ésta son innumerables los que viven habitualmente en pecado mortal y que son muchos los que acaban en el infierno, aunque no sepamos quiénes ni cuántos, palpamos la ne-

---

[61] MARIANO DIEKHAUS, O. F. M., *A Sorte Eterna das Crianças não-Batizadas:* Revista Eclesiástica Brasileira, marzo 1956, 17-26.

cesidad de doblar la cabeza en silencio reverente ante los recursos y procedimientos salvadores de Dios.

Al hablar Cristo de *renacer* podíamos pensar que apunta al *nacimiento* y no a la concepción del hombre. Los que no han nacido no pueden renacer. Esto podría dar pie a pensar que el bautismo se promulgó para los *nacidos,* no para los que se encuentran todavía en período de gestación. Yo no lo entiendo así. El verbo empleado por el Señor en su coloquio con Nicodemus, γενναω, se usa indistintamente para significar el nacimento y la concepción. En el nuevo Testamento tiene las dos acepciones y aparece más frecuentemente para designar el nacimiento. En nuestro caso le juzgo sinónimo de engendrar y no de nacer. El niño recién concebido es ya un hijo de Adán, manchado con el pecado original, y para salvarse necesita ser reengendrado en Cristo. ¿Cómo? Por el medio normal establecido. ¿Que es imposible? Estamos ante una desgracia lamentable, tal vez no más lamentable que la del niño que nació, pudo ser bautizado y no lo fué, por una negligencia culpable de sus padres. En cuanto a Dios, ya he dicho que veo conjugable su voluntad salvífica con la anulación de su eficacia por las causas segundas libres solas, o libres y necesarias entremezcladas. Pío XII, en la cita que de él hice, habla también de los no nacidos.

Conclusión

El hombre surge a la existencia con la mancha original, un verdadero pecado, propio de cada uno, que lleva aneja la pena de una condenación, consistente en la privación de la bienaventuranza sobrenatural. La misericordia divina salió al encuentro de la desgracia humana con la muerte redentora de Nuestro Señor Jesucristo, fruto de una voluntad salvífica, universal y sincera.

Con palabras del Concilio Tridentino, aunque Cristo murió por todos, no todos reciben el beneficio de su muerte, sino solamente aquellos a quienes se comunica el mérito de su pasión. Esta comunicación se verifica a través del bautismo. Al reflexionar sobre el destino eterno de los niños muertos sin recibir este sacramento, las palabras de Cristo a Nicodemus nos los declaran excluídos de la bienaventuranza.

Esta ha sido la enseñanza multisecular de la Iglesia en todas partes, avalada por las declaraciones del Magisterio oficial. Puede señalarse cierta evolución, desde la pena *mitissima* hasta la felicidad natural, en la determinación positiva de la reservada a estos niños en el limbo, que hoy se concibe como una vida plena y feliz en el grado que corresponde al hombre por exigencias ontológicas de su propia naturaleza. Esta felicidad, sin embargo, reviste objetivamente un carácter de pena y de condenación porque implica la privación de la superior bienaventuranza sobrenatural a la que estaban destinados. En cuanto

a su exclusión del cielo no hay evolución: es una actitud constante e invariable.

Brota espontánea la tentación de culpar al bautismo y cargar sobre él la no salvación de estos niños. Es una acusación infundada. El causante verdadero de la no salvación es el pecado original, que recibieron por herencia en el primer instante de su existir. El bautismo es un medio, no un obstáculo de salvación; un medio que no puede beneficiar, claro está, a quienes dejan de utilizarle.

La necesidad del bautismo establecida por Dios para la remisión del pecado original parece comprometer la sinceridad de la voluntad salvífica, al menos en los casos en que la administración del primer sacramento es imposible sin culpa de nadie. Hay aquí alguna niebla para nuestra perspiciencia. Creo, no obstante, que una reflexión tranquila autoriza la compatibilidad de ambas verdades, voluntad salvífica y necesidad del bautismo. A los niños en cuestión se les frustra la vida sobrenatural por una mala pasada de las causas segundas, lo mismo que se les frustra la vida natural. Hay paralelismo suficiente para afirmar una vez más la correspondencia entre los dos planos de vida, el natural y el sobrenatural. La vida sobrenatural de los pequeños depende de la acción de los mayores, como depende de ellos la vida terrena.

En nuestros días han surgido diversas tentativas para dejar abierto el cielo al vuelo de estos niños. Según mi entender, ninguna de ellas alcanza una solidez aceptable. Se apoyan en principios teológicos válidos en su enunciado general, pero que se quiebran en sus aplicaciones particulares a nuestro caso concreto.

No me atrevo a decir que la enseñanza impartida por el Magisterio hasta el presente haya puesto un cierre definitivo y hermético a la cuestión, pero soy de los que piensan que ha testificado lo suficiente como para suponer que no modificará su línea en el porvenir. Con esto manifiesto que no auguro el éxito a nuevas soluciones que puedan ensayarse. No siento el más mínimo remordimiento por mi postura antiinfantil. Acepto lo que me parece determinado por Dios. Y sé que si Dios ha establecido que se salven por una vía desconocida, o por alguna de las ya rastreadas, se salvarán, aunque algunos opinemos que no. A los padres afligidos por la muerte prematura de un hijo, siempre se les puede decir que ignoramos la suerte exacta de un niño concreto, porque son posibles las excepciones dentro de los planes de Dios y además queda el consuelo que con su muerte anticipada, que le robó el cielo, se libró también del infierno, al que tal vez hubiera ido a parar, de haber llegado a su edad adulta.

DR. JOSÉ MARÍA SÁIZ.
Catedrático de Teología en Monte-Corbán (Santander)

Las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el N. T.

Problemas de crítica histórica y literaria suscitados dentro del protestantismo y racionalismo moderno *

La Eucaristía es el sol que ilumina siempre a la Iglesia santa, y el centro en torno al cual gira toda la piedad cristiana [1]. Negar o poner en duda esa creencia sobre la presencia real de Jesús en el Sacramento, sería echar por tierra uno de los dogmas fundamentales de nuestra fe y minar la base de todo nuestro culto.

Lutero conservó la fe en la presencia real de Jesús; pero mutiló el dogma eucarístico con su doctrina de la *impanación*. Zwinglio y Calvino fueron más radicales, y con razón se les tiene por precursores de dos de las interpretaciones, que se reparten todavía amplias zonas del pensamiento religioso moderno: la *interpretación simbólica*, que reduce a simples símbolos los elementos de los relatos eucarísticos, y la *interpretación dinámica*, que establece relaciones especiales entre el pan y el vino, por una parte, y la omnipotencia del Señor por otra [2].

Vamos a pasar revista a las interpretaciones de las fuentes eucarísticas, que más han cundido en este último siglo y medio dentro del

---

* Conferencia leída en el *IV Congreso Eucarístico Nacional de Granada*, día 15 de mayo, en el Aula de Conferencias de la Universidad.

[1] San Francisco de Sales calificaba ya la santa Misa de «sol de los ejercicios espirituales..., centro de la religión cristiana, corazón de la piedad, alma de la devoción, misterio inefable que contiene el abismo de la caridad divina», *Introducción a la vida devota*: «*Oeuvres de Saint François de Sales*»: III, Annecy (1893) 100.

[2] Además de las obras y estudios particulares, que luego utilizamos, léanse estos otros más generales dentro de nuestro tema: B. FRISCHKOPF, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage*, en «*Neutestamentliche Abhandlungen*», v. IX, fasc. 4-5, Münster, 1921; L. DE GRANDMAISON, *Les récits de la Cène du Seigneur et son sens*, en «*Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*», II, París (1928), 69-73; J. COPPENS, *Eucharistie*, en «*Dictionnaire de la Bible*», Supplement, II, París (1934), 1.147.

mundo protestante y racionalista modernos, seguros de que ese estudio nos dará una visión más vital de los problemas de crítica histórica y literaria sobre las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el Nuevo Testamento.

I.—Orígenes de la crítica histórica negativa

Hasta Heinrich Eberhardt Gottlob Paulus nadie dudó de que la Cena del Señor no fuera una institución directa de Jesús en bien de la comunidad cristiana. David Friedrich Strauss, que en su primera edición de la *Vida de Jesús* se definía por la tesis negativa, admitía después en su *Vida de Jesús para el pueblo alemán* la posibilidad de esa institución de parte de Cristo [3]. Era otra cuestión si todo había trascurrido en la última cena según los relatos de los evangelistas y de Pablo, sin que pueda definirse lo que en ellos proviene del hecho primitivo, o de los nuevos elementos superpuestos.

Y desde entonces, aun entre los autores que admitían el hecho histórico de la cena, se venía hablando de una espesa vegetación de usos y creencias de inspiración judía o helenística, sobreañadida al rito primitivo creado por Jesús. Y desde luego casi universalmente se negaba el carácter de repetición, dado al banquete de despedida por Cristo [4].

J. L. Rücker se inclinaba a la opinión de que Jesús nada había dicho sobre el particular; pero que desde un principio empezó a repetirse el acto, en la firme creencia de hacer una cosa grata al Señor, surgiendo de ahí la idea de un mandato expreso dado por Jesús [5]. Más moderado Bernardo Weiss, había de sostener que la Iglesia naciente desconoció tal mandato; pero adivinó la fuerza de ese lazo de unión insustituíble entre los fieles [6]. En ese mismo frente de batalla se alineaban Jülicher y Spitta [7].

Justificaban su posición intransigente apelando a la crítica histórica y literaria de los relatos evangélicos y de San Pablo en su 1.ª Carta a los Corintios.

1) La institución eucarística supone que Jesús previó su muerte, la predijo y le atribuyó un valor sacrifical y expiatorio. Ahora bien, todo eso está en el aire, aparte de que repugna a su propia humildad

---

[3] Strauss, *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, p. 282.

[4] Spitta, Jülicher, E. Gräfe, W. Brandt, A. Andersen, citados por Frischkopf, ob. cit., pp. 155-187; Coppens, art. cit., col. 1147.

[5] *Das Abendmahl, sein Wesen und Seine Geschichte in der alten Kirche*, Leipzig, 1856.

[6] *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, párrafo 31.

[7] Cremer, *Abendmahl*, I, *Schriftlehre: «Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche»*[3], I, Leipzig (1896) 32.

el hecho de la institución de un rito conmemorativo de su Pasión. Además, si la última cena fué una predicación simbólica, Jesús no pudo yuxtaponerle una orden de reiteración, estando llamada a realizarse, y no a reiterarse indefinidamente, por su misma naturaleza, toda predicción.

2) Además, los Sinópticos, o más exactamente, la tradición evangélica más antigua representada por Mateo y Marcos, no reproducen las palabras de la institución reiterativa. Sólo Pablo y Lucas garantizan el mandato dado por el Señor: «Hacedlo esto en memoria de mí» [8].

3) Pablo mismo tiene conciencia de haber introducido innovaciones en esta materia, al atribuir inmediatamente al Señor su doctrina eucarística y, en particular, la orden reiterativa recibida de El [9].

II.—El sentido simbólico y el dinámico de la última cena

Descartada la institución de la Eucaristía por el Señor, cabe preguntar cuál es el sentido primitivo de la cena celebrada antes de su Pasión y Muerte por Jesús. Batiffol, Frischkopf y Coppens por una parte, y por otra Loisy y Alberto Schweitzer, reducen a dos tipos las interpretaciones propuestas: al tipo *simbólico,* y al *dinámico,* propugnado por la teología calvinista [10].

La interpretación simbólica tiene su expresión más ceñida y breve en C. K. Götz [11]. La última cena sería para él una simple *comparación,* que expresa en acción y en gestos el amor de Jesús a los Doce. Coinciden con él E. Haupt. [12], Maurice Goguel [13] y Carl Clemen [14], si bien prefieren hablar de *parábola sacramental,* cuyo elemento figura-

---

[8] I Cor 11, 26; Luc 22, 15-16.

[9] Coppens, art. cit., col. 1148.

[10] P. Batiffol, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation. Études d'histoire et de théologie positive,* ser. II, edic. 8.ª, París, 1920; B. Frischkopf, ob. cit., Münster, 1921; J. Coppens, art. cit., col. 1148; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien,* París, 1911; A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums,* fasc. I: *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des XIX. Jahrhunderts und der historischen Berichte,* Tübingen-Leipzig, 1901; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*², Tübingen, 1921.

[11] *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung*², Leipzig, 1907.

[12] *Über die ursprünliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte,* Halle, 1894.

[13] *L'Eucharistie dès origines à Justin martyr,* París, 1910.

[14] *Der Ursprung des heiligen Abendmahls:* «Hefte zur christlichen Welt», 1898.

tivo más importante sería la distribución del pan eucarístico. La parábola hubiera expresado, según Goguel, el don total de Jesús a los suyos, como alimento espiritual perpetuo, otorgado a la hora de su muerte.

Para Jülicher, en cambio, la parábola sería más bien de orden *sacrifical*, ya que significaba la muerte violenta de Cristo, junto con las bendiciones acarreadas por éste a la humanidad [15]. Síguele Weizsäcker, para quien la parábola se transformaría en *enigma*, incomprendido hasta después de su muerte, y el simbolismo del pan expresaría la idea del cuerpo místico de Cristo [16].

Entre las interpretaciones dinámicas de la cena del Señor hay que destacar la de Adolfo Harnack. Para él la Eucaristía se relaciona con las comidas en común del Señor. Jesús encuadraba esa acción vulgar y ordinaria en un rito de bendición, con el objeto de elevarla y santificarla. Esta elevación y santificación consistió además, en nuestro caso, en que Jesús relacionó la promesa de su presencia espiritual y el poder de perdonar los pecados con la última cena [17].

Un buen número de autores como J. Hoffmann [18], Juan Reville [19], W. Heitmüller [20], a los que se acercan W. Brandt [21] y J. Wellhausen [22], ven en la última cena un símbolo *eficaz* de caridad y amor mutuo de hermanos entre sí, y algunos de ellos añaden que ese carácter fraterno no agota todo el contenido de la cena. Además, Heitmüller y Wellhausen sorprenden en ella una predicción clara de la muerte de Jesús, y hablan por lo mismo de un banquete funerario, como Hoffmann y Reville distinguen perspectivas escatológicas en nuestros relatos. Esta visión escatológica, más desarrollada por Spitta [23] y Andersen [24], es la que ha presentado la cena del Señor como una anticipación o prefiguración del gran banquete mesiánico del fin de los tiempos, a la vez

---

[15] *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, «Theologische Abhandlungen C. von Weizsäcker gewidmet», Freiburg im Breisgau, 1892.

[16] *Das Apostolische Zeitalter*², Freiburg im Breisgau, 1892.

[17] *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin:* «Texte und Untersuchungen», nueva serie, tomo VII, fasc. 2, Leipzig, 1891.

[18] *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlín, 1903.

[19] *Les origines de l'Eucharistie*, París, 1908.

[20] *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*, Göttingen, 1903; *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tübingen, 1911.

[21] *Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893.

[22] *Arton éklasen:* «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft» (1906) 182.

[23] *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles*, en *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, Göttingen, 1893.

[24] *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904.

que una prenda para los discípulos de su participación en el advenimiento del Reino.

En el número de las interpretaciones dinámicas de la cena hay que colocar, finalmente, las de N. Schmidt [25], Ferdinand Kattenbusch [26] y Fr. Dibelius [27]. Los dos primeros llaman a la última cena un *símbolo-alianza*, el símbolo eficaz de la nueva alianza concluída entre Dios y su pueblo, como término de la alianza y de los sacrificios de la antigua Ley. Dibelius, en cambio, habla de un *símbolo-testamento*, porque prefiguración simbólica de la Pasión, la cena fué al mismo tiempo la expresión solemne de la última voluntad salvífica del Señor, y esta significación es la que le ha asegurado el valor jurídico de un testamento, sellado con la sangre de Cristo.

III.—El relato paulino según Brandt, Eichorn, Hoffman y Spitta

En todas estas interpretaciones se parte del supuesto de que la última cena es un acto, cuyos caracteres simbólicos o figurativos excluyen toda reiteración, una vez realizada la verdad figurada en la cruz. Ahora bien, como la Eucaristía se nos presenta en el relato de San Pablo como una conmemoración y repetición de la cena del Señor en la iglesia de Corinto, se ha venido a concluir que es una creación del mismo Apóstol o de las primeras comunidades cristianas, y que por lo mismo no puede menos de ser distinta de la cena celebrada por Jesús. Mientras que ésta no fué sino una parábola en acción, o cuando más una especie de banquete fraterno, funerario o escatológico, la cena del Señor constituyó en el cristianismo naciente el centro de su culto.

Los protestantes liberales y racionalistas han tratado de explicar así ese salto sobre el abismo. Al principio no se dió sino una simple fracción de pan como signo de la fraternidad cristiana en recuerdo de las comidas celebradas con Jesús. No hubo ninguna conmemoración de la muerte del Señor, y menos alguna profesión de fe en la presencia real de Cristo. Pablo fué quien vino a introducir esa novedad, con buena intención sin duda. Injertó, pues, sobre el ágape palestinense la institución de un banquete sacramental, y se la atribuyó al mismo Señor, que se hubiera dado así en manjar espiritual poco antes de su muerte.

Muchos ven en esa iniciativa la influencia de los misterios paganos sobre Pablo y los medios en que se desenvolvió el cristianismo primitivo dentro del mundo greco-romano. Una vez que se recobraron los

---

[25] *The Character of Christ's last Meal*, Boston, 1892.
[26] *Das heilige Abendmahl*, en «Christliche Welt», 1895.
[27] *Das Abendmahl*, Leipzig, 1911.

discípulos —dice W. Brandt— introdujeron algunas comidas en común, en memoria de las celebradas en su vida pública por Cristo. Y atento a una necesidad religiosa, en la que reconoció una revelación y hasta una orden dada por el Señor, Pablo hizo de esas comidas una conmemoración ritual de la última cena y de la muerte sacrifical de Jesús [28].

A. Eichorn y J. Hoffmann adoptan fundamentalmente el punto de partida de Brandt: la existencia de comidas en común como símbolo de fraternidad entre los fieles en un ambiente escatológico. Fué por una evolución lenta, casi imperceptible, cómo los fieles fueron interpretando la última cena como una predicción de su muerte expiatoria, hecha por Jesús, y bajo la influencia de la teología de la redención y de las ideas escatológicas fueron relacionando los ágapes fraternales con la cena así interpretada del Señor [29].

F. Spitta sueña en la influencia ejercida por la celebración de la segunda Pascua el día 30, después de la gran solemnidad del 15 de Nisán [30]. Fué, pues, al celebrar esta segunda Pascua el 14 de Ijjar en Galilea, cuando los discípulos reflexionando sobre los acontecimientos del 14 de Nisán, comprendieron que Jesús, muerto aquel día, había pasado a ser el cordero pascual anunciado por los profetas [31]. Y reteniendo esta identificación, la asociaron a los banquetes pascuales celebrados en adelante. Así nació la fe en una Pascua nueva, instituída por el Señor. Las mismas apariciones de los cuarenta días no habían sido ajenas a la nueva creencia de la presencia real de Cristo, muerto y gloriosamente resucitado, en la Eucaristía [32].

IV.—El sacramentalismo de los relatos según Weinel y Eduardo Meyer

Para Weinel los relatos se resuelven en dos tipos «del todo irreconciliables, en cuanto a su tenor y contenido, entre sí»: el de Marcos (14, 22-25) y el de Pablo (I Cor 11, 23-25). A Mateo se le echa por la borda, por creerle muy coloreado de *sacramentalismo*, y otro tanto a Lucas, por estimar su relato un conglomerado del que no cabe

---

[28] W. Brandt, *Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893.

[29] A. Eichhorn, *Das Abendmahl im Neuen Testament:* «Hefte zur christlichen Welt», fasc. 36, Leipzig, 1898. De manera parecida, con algunas variantes, J. Hoffmann, Jülicher, C. Clemen y E. Gräfe.

[30] Num 9, 10-11.

[31] I Cor 5, 7.

[32] Spitta, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, en *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, I, Göttingen, 1893.

sacar nada en limpio [33]. Quedan, pues, Pablo y Marcos, y entre ellos se da opción para escoger. No hay duda de que «el relato de Pablo es el más antiguo, y no obstante tenemos que decidirnos contra él» [34]. Y ¿por qué? ¡Porque está marcado de *sacramentalismo!* «De donde si poseemos dos relatos de la última cena de Jesús, el uno con el pensamiento sacramental, y el otro sin él, es este último el que hay que preferir» [35]: porque «es seguro, en todo caso, que Jesús no quiso instituir sacramento alguno» [36].

Es el historiador de los orígenes del Cristianismo, Eduardo Meyer, quien nos vuelve al terreno firme de la historia, recordándonos que «la tradición relativa a la cena pertenece al más antiguo estado del Evangelio: el que Pablo recibió por tradición en Damasco» al día siguiente de su conversión. Y observa que, para atribuir a Pablo una tradición especial distinta de la de la gran Iglesia, como lo hizo Wellhausen, es preciso dar al texto de la I Carta a los Corintios, 11, 23, «un sentido enteramente falso». Subraya a continuación cómo el relato de Marcos coincide literalmente en sus líneas generales con el de Pablo», y llega a la conclusión de que las pocas diferencias modales que median entre ambos son insignificantes, pues «las cristiandades a las que escribe Marcos, sabían a qué atenerse» [37].

¡Se entrevé lo que después de esta crítica, tan objetiva y certera, queda en pie de las pretendidas incompatibilidades de Weinel! Pero aunque nos suene a una inconsecuencia y contradicción, es el mismo Eduardo Meyer quien, llevado de idéntico temor de *sacramentalismo,* estima «altamente problemática la cuestión de saber si es auténtica alguna parte de las palabras puestas aquí en labios de Jesús». Y la única razón que nos presenta de su duda es ésta: «El pensamiento de que la comunidad entra en unión inmediata con El, participa de una comunión mística o mágica, y recibe en realidad su cuerpo y su sangre mediante la recepción del pan y del vino en el ágape común, *no ha podido ser expresado nunca por Jesús,* al menos en un banquete, al que asiste y en que toma parte todavía en vida» [38]. Es preciso, pues, atribuirlo a una creación de la comunidad cristiana más antigua, anterior a Pablo, y sin infiltración alguna pagana. «La concepción —dice— ha brotado toda entera del suelo cristiano» [39].

---

[33] WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen (1921) 73-74.
[34] WEINEL, ob. cit., p. 74.
[35] WEINEL, ob. cit., p. 74.
[36] WEINEL, ob. cit., p. 75.
[37] E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums,* I, Berlín (1921) 174-176.
[38] E. MEYER, ob. cit., p. 179.
[39] E. MEYER, ob. cit., p. 180.

Entre los estudios de esa misma época hay que registrar dos de Gillis P. Wetter sobre las antiguas liturgias cristianas [40]. La tesis que en ellos defiende, puede resumirse así: «La Eucaristía era primitivamente un misterio cristiano, que presentaba numerosas analogías con los misterios paganos de la época; celebrábase en él la muerte y la resurrección de Cristo. El rasgo esencial de este misterio era la aparición o la epifanía de Dios: aparecíase en medio de los suyos que le saludaban y celebraban con entusiasmo su triunfo sobre la muerte y el infierno.» Es el tema que viene estudiado en su primer volumen: el *Misterio Cristiano.*

En el segundo, el *Sacrificio Cristiano,* o más exactamente la *Ofrenda Cristiana,* Wetter investiga lo que se ofrecía a Dios en la Eucaristía. En su origen, piensa él, no se trataba del cuerpo ni de la sangre de Cristo, sino únicamente de las ofrendas de los fieles. De este modo dos elementos de importancia desigual y de fuente bien distinta hubieran impreso en los orígenes sus caracteres sobre la Eucaristía: la epifanía del Señor apareciéndose entre los fieles, y la ofrenda del pan y del vino a Dios. En el primero se reconocería una influencia pagana; y en el segundo, una influencia judía.

La conjunción de estas dos fuentes hubiese puesto en contacto esas concepciones heterogéneas: «el Cristo presente, y los elementos ofrendados a Dios, haciendo nacer el sacrificio de la Misa» [41].

La Eucaristía sería según eso un *misterio* y un *sacrificio.* Un misterio, en cuanto envolvía la conmemoración simbólica, eficaz y mística de la Pasión y Muerte del Señor. Como todo misterio, comprendía un conjunto de ritos que se creían eficaces y realizaban de manera real, objetiva, la presencia y epifanía de Jesús en medio de sus fieles. Con todo, a Cristo se le creía presente más en la asamblea que en el pan o en el vino; y su presencia revestía un aspecto escatológico y pneumático, provocado, más que por las palabras de la institución, por la virtud misteriosa de los cánticos y acciones de gracias. Luego se concebiría esta epifanía de manera más material y masiva, incorporada a los elementos materiales del misterio.

En el momento en que esta última transformación se obraba, la Eucaristía estaba a punto de ser un *sacrificio.* Y pasó a serlo bajo la influencia de un rito tomado del judaísmo contemporáneo: la ofrenda de los dones alimenticios, rito que se yuxtapuso al misterio, herencia del sincretismo helenístico. En efecto, al principio de la era

---

[40] G. P. WETTER, *Altchristliche Liturgien:* I. *Das christliche Mysterium, Studie zur Geschichte des Abendmahles,* Göttingen, 1921; II. *Das christliche Opfer, Neue Studien zur Geschichte des Abendmahles,* Göttingen, 1922.

[41] J. LEBRETON, *Les origines de la liturgie et de la dogmatique chrétiennes:* «Recherches de Science Religieuse», XIV, París (1924) 345-346; L. DE GRANDMAISON, *Les récits de la cène du Seigneur et son sens,* ob. cit., II, p. 71.

cristiana, y siguiendo el ejemplo del Señor y las costumbres establecidas en las iglesias de Palestina, la Eucaristía venía acompañada de una comida en común o ágape cristiano. Los platos servidos en él procedían de algunos fieles más ricos, en un principio; más tarde, de cotizaciones voluntarias de toda la comunidad cristiana. La ofrenda de los víveres, objeto de un conjunto de ceremonias, pasó a ser pronto un verdadero sacrificio de primicias.

No pudo, con todo, mantenerse como rito independiente este sacrificio, y desde el momento en que se afirmó la transubstanciación de los elementos eucarísticos, la ofrenda de las primicias se vió despojada de su importancia primera, se combinó con el misterio eucarístico, e imprimió por primera vez a éste su carácter de sacrificio. En adelante se concentrará la atención de los fieles en los elementos materiales, que pasaron a ser el cuerpo y la sangre del Señor, y a favor de una confusión, hábilmente explotada, las oraciones compuestas para la ofrenda de los dones alimenticios, pasaron a la oblación de los elementos eucaristiados, y acabaron por romper la unidad de las antiguas oraciones, con la unidad del canon eucarístico primitivo [42].

V.—Dos formas primitivas de la Eucaristía según Lietzmann

La característica principal de la nueva teoría, presentada en 1926 por Lietzmann, consiste en la afirmación de dos formas distintas e igualmente primitivas de la Eucaristía [43]. Después de una introducción a las fuentes litúrgicas, Lietzmann estudia y analiza las liturgias orientales y occidentales, llegando a la conclusión de la coexistencia de dos tipos primitivos: el tipo romano de la *Traditio Apostolica,* y el tipo alejandrino del *Canon de Serapión.* El primero continuaría la Eucaristía Paulina, y el segundo remontaría a la Eucaristía celebrada en las iglesias de Palestina.

He aquí cómo se habrían constituído los dos tipos de liturgias. Después de la muerte y la resurrección de Cristo, las primeras comunidades de Palestina, movidas de su fe en la existencia celeste de Jesús y en su presencia espiritual en medio de los fieles, volvieron a resucitar una de las costumbres más caras al Maestro, a saber, la práctica de las comidas en común o la *Tischgemeinchaft* [44]. El rito era simple, pero quedó penetrado de esperanzas escatológicas. Un

---

[42] G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien,* t. II, *Das christliche Opfer,* Göttingen, 1932; Coppens, *L'offrande des fidèles dans la liturgie eucharistique ancienne,* Louvain, 1927.

[43] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie,* Bonn, 1926.

[44] Mat 18, 20.

miembro de la comunidad tomaba el pan, lo bendecía, lo rompía, lo distribuía a los comensales. El banquete venía entrecortado por exclamaciones de gozo mesiánico. Al invitatorio de *Maranathá* se respondía por el canto entusiasta del *Hosanna*. Dada la condición humilde y las costumbres simples de la Iglesia naciente, la copa de vino que entre los judíos cerraba ordinariamente la comida, faltaba con frecuencia entre los cristianos. Por lo demás, era exactamente el ritual de las comidas en común, celebradas por todo grupo de discípulos reunidos en torno a su Maestro para la fracción del pan.

La Eucaristía palestinense primitiva vendría atestiguada de una manera implícita por el tenor original del discurso sobre el Pan de vida en el capítulo VI de San Juan, así como por las antiguas pinturas murales de las Catacumbas y por el uso exclusivo del agua, del queso y otros alimentos, en algunas liturgias antiguas [45]. Y de manera explícita en Act 2, 42 y 46; 20, 11; 27, 35; Lc 24, 30 y 35; en varios pasajes de los *Actos Apócrifos* o de las *Homilías Clementinas* [46], y en el rito del ágape, descrito en la *Traditio Apostolica* por San Hipólito [47], ágape que por lo demás recibe todavía el título de *deîpnon kyriakón*.

Sin embargo, muy pronto la Eucaristía primitiva revistió aspectos nuevos, fuera de Palestina sobre todo. En Jerusalén, donde los fieles continuaban frecuentando el Templo, se contentaban con los sacrificios oficiales del culto judaico [48]. Atribuían, por otra parte, a la Eucaristía misma un carácter sacrifical, concediéndole la virtud expiatoria de los sacrificios de la Antigua Ley, y considerando sus elementos como vehículos sobrenaturales de una fuerza de santificación misteriosa y sagrada. Más tarde, la Eucaristía Paulina imprimió también su carácter sobre el ritual de las iglesias de Palestina. Comunicóle el cáliz de bendición [49], y en parte también el tenor de la acción de gracias por los beneficios acordados a los fieles por el Señor Jesús.

Conservóse, con todo, por largo tiempo una gran libertad en el rezo de las oraciones eucarísticas [50]. La evolución desembocó en una liturgia del tipo de la de Serapión. Esta conserva según Lietzmann muchos rasgos de semejanza con la antigua Eucaristía palestinense, si bien veladas bajo las influencias de la Eucaristía Paulina, del ritual de la sinagoga y de las plegarias helenísticas. Se hallan algunas trazas del antiguo rito palestinense en la liturgia de San Marcos.

---

[45] LIETZMANN, ob. cit., p. 248.
[46] *Acta Iohannis*, CVI-CX; *Acta Thomae*, XXVII-XXIX; XLIX-L; CXXXIII; *Hom. Clem.*, XI, 36; XIV, 1.
[47] LIETZMANN, ob. cit., p. 249.
[48] Act 3, 11; 5, 12; 21, 26.
[49] I Cor 11, 27; *Didaché*, IX.
[50] *Didaché*, X, 6.

Distinta desde sus orígenes de las comidas celebradas fraternalmente por la Iglesia de Palestina, la Eucaristía Paulina, constituída ya desde el año 50 en la comunidad de Corinto, se relaciona directamente con la última cena, celebrada por Cristo la víspera de su muerte con los Doce. No fué una comida pascual, sino una simple comida en común, parecida a las de las comunidades palestinenses, aunque algo más solemne, ya que contó con la bendición de una copa de vino. Bajo el golpe de una emoción profunda, que le ahogaba ante la visión de su Pasión y Muerte, Jesús se comparó con las víctimas de la Antigua Ley, y llamó a su sangre, pronta a derramarse, la prenda de una alianza nueva.

San Pablo se inspiró en los gestos del Señor para crear su concepción personal de la Eucaristía. Y una revelación vino a confirmar su interpretación de la cena, intimándole la orden de reiterar la última cena del Señor [51]. Añádase a estos factores la influencia de las creencias señaladas en la Resurrección de Jesús, así como de su inminente Parusía, y se tendrán explicados los orígenes de la Eucaristía según Lietzmann.

Desde el punto de vista del rito, la Eucaristía Paulina se distinguió desde sus orígenes por el recitado de las palabras de la institución, por la importancia de la oración llamada *anámnesis,* imponiendo la reiteración del acto, por la bendición de la copa de vino, por la mención de la sangre de la nueva alianza, por el ágape unido a la cena del Señor. En cuanto a las creencias solemnemente formuladas en su relato, además de la espera escatológica y del recuerdo de su Pasión y Muerte, la Eucaristía Paulina proclamó el carácter sacrifical de esa misma muerte, insistió como nadie en la presencia real del Señor y en la gracia de la *koinonía* o unión mística con Cristo, realizada por la presencia sacramental del Señor.

Y fué la Eucaristía Paulina la que triunfó en la Iglesia, imponiéndose en la mayor parte de las nacientes cristiandades [52]. Se la reconoce en la mención explícita de la manducación de la carne del Señor y en la teología de la redención que la acompaña. Sufre, con todo, ciertas modificaciones, al no tardar en separarse el ágape de la cena del Señor, cuando vino yuxtapuesta la bendición del cáliz-vino a la del pan, y al trasponerse sobre todo la celebración de la Eucaristía a las primeras horas de la mañana del domingo. Al juntarse entonces la Eucaristía a la synaxis didáctica, tomó de la liturgia sinagogal ciertas oraciones y bendiciones; y el ágape degeneró a su vez rápidamente, separada de la cena del Señor. En algunos lugares fué una liturgia secundaria, celebrada a la tarde, conservando cierto carácter eucarís-

---

[51] LIETZMANN, ob. cit., pp. 254-255.
[52] I Cor 11, 23-34.

tico [53]; y en otros perdió del todo ese carácter, pasando a ser lo que fueron primitivamente las comidas en común dentro de las iglesias de Palestina [54].

VI.—La crítica histórica y literaria de las fuentes hecha por Loisy

Resultan mucho más avanzadas las posiciones de Alfredo Loisy, hasta sostener que esta leyenda estilizada de la Eucaristía es obra de la imaginación creadora de Pablo. Al relato primitivo de la Cena del Señor, simple banquete de despedida, con presentimientos de un fin inminente y el recuerdo de su advenimiento glorioso, descontado en vano como próximo, se hubiera sustituído bajo el influjo de Pablo, influído a su vez por la mística pagana, si no en cuanto al detalle de los ritos, al menos en cuanto a la concepción general, una versión totalmente nueva. Esta versión que Pablo recibiera, o creyera haber recibido en una visión, en una especie de apocalipsis [55], transformó el episodio amistoso en una gnosis sacramental, en que se introdujeron *el cuerpo y la sangre* de Cristo, la *nueva alianza*, la comunión, el carácter sacrifical y propiciatorio del rito. Impuesta por el apóstol visionario a las iglesias por él fundadas, esta interpretación pasó a la cristiandad universal. Nuestros relatos evangélicos actuales y aun el de Marcos, en el que los elementos *redaccionales* son menos visibles y menos numerosos, representarían un compromiso entre las dos tradiciones, con vestigios de la primera que subsiste todavía bajo el triunfo completo de la segunda [56].

Eso escribía Loisy por el año 1922. En 1933 añadía estos nuevos complementos a su crítica histórica y literaria de las fuentes.

«El relato de la cena mística en la 1.ª Carta a los Corintios pertenece a la evolución del misterio cristiano, a una etapa de este misterio, que es anterior a Justino y aun a la redacción canónica de los tres primeros evangelios; pero notablemente posterior a Pablo y a la era apostólica. Debe colocarse en el período de tiempo, en que la comida en común de los fieles va a transformarse en acto litúrgico, y tiende conscientemente a esa transformación por autoridad apostólica. Ahora bien, la transformación está lograda en los días de Justino; lo estaba ya en los de Marción y aun en los de Plinio en Bitinia. Pero acababa de realizarse, contribuyendo a ello los reglamentos imperiales, relativos a las confraternidades. La página sobre la cele-

---

[53] *Canones Hippolyti*, Tertuliano.
[54] *Traditio Hippolyti*.
[55] I Cor 11, 23-26.
[56] A. Loisy, *Les livres du Nouveau Testament*, París (1922) 9-12.

bración de la última cena se hubiera, pues, redactado hacia esa fecha y en un medio, en que se guardaba aún el recuerdo de Pablo» [57].

Loisy no está de acuerdo con «muchos críticos protestantes, que han pensado y piensan todavía que las palabras simbólicas: *Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre,* o al menos las primeras, pertenecen a la tradición evangélica primera y fueron pronunciadas realmente por Jesús, si bien en sentido muy distinto de aquel, en que las ha entendido la tradición con Pablo... Hipótesis gratuita y por lo mismo temeraria», según él, «visto que las palabras de que se trata no se adaptan naturalmente sino a la interpretación mística» [58].

Por lo demás, «estos críticos —añade Loisy— no se han percatado bastante de la perfecta incoherencia que presenta el relato de Marcos [59], de quien depende Mateo [60] y Lucas» [61].

> Y estando con ellos comiendo,
> tomando un pan y pronunciada la bendición,
> lo partió, y se lo dió a ellos, y dijo:
> Tomad, *éste es mi cuerpo.*
> Y habiendo tomado un cáliz,
> y dando gracias, se lo dió, y bebieron de él todos.
> Y les dijo: *Ésta es mi sangre* de la alianza,
> que es derramada por muchos.

«A primera vista las palabras: *Éste es mi cuerpo,* son para todo lector no advertido sencillamente ininteligibles. Se le supone, pues, advertido de ello al lector. El sabe, no lo que Jesús, en la hipótesis de nuestros críticos no hubiera dejado de añadir para comentar un enigma parecido, sino lo que pensaba de ello el evangelista, o lo que se pensaba en el grupo cristiano, para el que se escribió el segundo evangelio. El sentido de la palabra misteriosa: *Éste es mi cuerpo,* está coordinado al sentido de la palabra igualmente misteriosa: *Ésta es mi sangre.* Se trata del cuerpo crucificado, del cuerpo destrozado de Jesús, que el pan representa —algo artificialmente, no habiendo sido despedazado—, como el vino del cáliz representa la sangre de Jesús —no menos artificialmente, ya que su sangre no fué derramada a chorro, como lo hubiera sido, de haber sido decapitado Jesús—. En suma, mal se concibe a Jesús, o más bien, ni se le concibe diciendo tales palabras alegóricas —porque no se trataría en manera alguna de parábola— en vez de decir simplemente por qué se expone a la muerte. Esas expresiones místicas no hacen sentido alguno, sino en relación con el sacramento cristiano ya creado y como interpretación del mismo» [62].

---

57 A. Loisy, *La naissance du Christianisme,* París (1933) 308.
58 Loisy, ob. cit., p. 310.
59 Mc 14, 22-25.
60 Mt 26, 26-29.
61 Lc 22, 14-20.
62 Loisy, ob. cit., pp. 311-312.

Además, «se diría que el narrador evangélico casi no previó la explicación mística del cáliz. La explicación mística del pan ha sido colocada en el momento oportuno, cuando Jesús da a sus discípulos el pan partido. Para el cáliz, en cambio, escribe el evangelista: *Él se lo dió, y todos bebieron de él* [63]. De donde resultaría que el cáliz estaba vacío al decir Jesús: *Ésta es mi sangre* [64] No había ya más de *ésto*. ¡Torpeza de redacción!, se dirá. La torpeza es, en efecto, tan flagrante, que Mateo la ha corregido, al escribir a propósito del cáliz: *Y Él se lo dió diciendo: Bebed de él todos, porque ésta es mi sangre* [65]. Pero no hubiera existido semejante torpeza, de haberse previsto las palabras: *Ésta es mi sangre* en la redacción fundamental de Marcos [66].

«Por el contrario, la fórmula: *Él se lo dió, y bebieron de él todos,* se acomodaría naturalmente a lo que sigue y que por lo demás reclama: *Y les dijo: En verdad os digo que no beberé ya más del fruto de la vid,* etc. Donde se da por sobrentendido que Jesús bebió, como los demás, del vino del cáliz, como también se da a entender que comió antes del pan. Pero las palabras místicas: *Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre,* no implican que Jesús haya participado de los elementos de la cena, lo que equivaldría a decir que se alimentó místicamente de su propia carne y de su propia sangre. Por lo que se confirma la imposibilidad de atribuir esas palabras a Jesús todavía en vida. La participación mística en el cuerpo y la sangre de Cristo no se entiende bien sino por relación a Jesús-espíritu o *pneuma,* no por relación a Jesús presente en su carne y conversando con sus discípulos.

«Por lo demás, no hace falta ser un gran especialista en materias de crítica para percatarse que las palabras sobre el cuerpo y la sangre eucarísticos de Cristo están concebidas en una corriente totalmente distinta de ideas que la afirmación: *Yo no beberé más del fruto de la vid* [67].

«La superposición que aparece así en Marcos no interesa solamente a la crítica literaria del segundo evangelio, sino a la historia de la cena cristiana. Existió ante todo un relato evangélico, en que venía concebida la cena como anticipación del festín de los elegidos, no como participación mística y actual del cuerpo y de la sangre del Señor. Como se conjeturó hace tiempo, ese relato debía contener, en vez de: *Éste es mi cuerpo,* palabras análogas a las que se dicen sobre el vino: *No comeré ya más,* etc., y que parecen haber sido conservadas, con sustitución de la Pascua por el pan, en la redacción de Lucas» [68].

«Este relato no presentaba la cena como una institución formal de Jesús; la sentía como una especie de repetición obligada de la última cena, en que venía condensado, por decirlo así, el recuerdo de la conmensalidad ordinaria de Jesús con sus discípulos, y en que se perpetuaba igualmente el recuerdo

---

[63] Mc 14, 23.
[64] Mc 14, 25.
[65] Mt 26, 27-28.
[66] LOISY, ob. cit., p. 312.
[67] Mc 14, 25.
[68] Lc 22, 15-16.

de su muerte. Esta cena primitiva no se creía que representase la muerte del Señor, sino que la recordaba, la conmemoraba, quedando toda dominada, como hacía tiempo el pensamiento del mismo Jesús, por las perspectivas del gran acontecimiento: figura o anticipación del banquete de los elegidos en el reino de los cielos, con el sentimiento vivo de la presencia invisible de Jesús muerto y sin embargo siempre vivo» [69].

«Este tipo de cena —termina Loisy— no es sólo judío-cristiano, sino que debió de ser el del banquete cultual, tanto de los étnico-cristianos como de los judío-cristianos durante largo tiempo; y no hay para qué decir que esta cena escatológica no ha cedido súbitamente su puesto a la cena mística, cuyo modelo viene dibujado en la 1.ª Carta a los Corintios. La fecha aproximada de esta transformación sería asimismo la de las modificaciones introducidas en los escritos evangélicos, añadamos aquella en que la Pascua dominical quedó sustituída en las más de las comunidades por el uso llamado *cuartodecimán*, aquella en que la cena comunitaria cesó de ser una cena, para pasar a ser una liturgia. Cosa que no ocurrió sino después del año 70, y probablemente hacia el fin del siglo I o el comienzo del II» [70].

VII.—La crítica de Rodolfo Bultmann

Las palabras litúrgicas, que hacen de la cena del Señor un sacramento, vienen transmitidas del todo coincidentes en lo sustancial por Pablo y por Marcos según el Profesor de la Universidad de Tübingen y el prestigio mayor de la Teología Protestante alemana en nuestros días, Rodolfo Bultmann. Mateo y Lucas dependen de Marcos, y Lucas además de Pablo.

Las palabras primitivas de la liturgia eucarística, que entrañan la acción sacramental, son sólo aquéllas: *Este es mi cuerpo, ésta es mi sangre.* Y este motivo primario del texto es el que indica el sentido de la acción. Y ¿cuál es el sentido primitivo de esa acción? Si los fieles se incorporan por el gusto del pan y del vino al cuerpo y la sangre de Jesús, en ese caso el pensamiento fundamental es el de la *comunión sacramental,* la comunión de los fieles con el Señor.

Y que la comunión sacramental es el sentido propio de la cena del Señor, lo prueba también la *I.ª a los Corintios,* 10, 16: *El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo?* Estas preguntas retóricas muestran que Pablo presupone ese sentido como algo sabido para sus lectores. El versículo 17 lo confirma por una aplicación propia del Apóstol: *Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre; pues todos participamos de un solo pan,* es decir, que por la comunión sacramental se unen en un cuerpo todos los que participan en ella, donde *sôma* no es una descripción metafórica de la unidad, sino el *sôma Xristoû,* el cuerpo

---

[69] Loisy, ob. cit., p. 313.
[70] Loisy, ob. cit., pp. 313-314.

de Cristo. La unidad de los fieles sólo puede fundarse por la unidad del pan, si el pan es el cuerpo de Cristo. La misma concepción viene expresada en Juan 6, 51b-58: quien come la carne y bebe la sangre de Jesús, posee la vida eterna.

Y la cena del Señor se ha entendido en el cristianismo helenístico *como sacramento en el sentido de los misterios*, y con relación especial a la última cena celebrada por Jesús. Así lo insinúan las palabras introductorias del relato de Pablo: «El Señor Jesús, en la noche en que era entregado tomó pan, y habiendo dado gracias, lo partió y dijo: Este es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria de mí» [71]. Y todo ello en misteriosa recordación de la Pasión y Muerte de Jesús: «Porque cuantas veces comiereis este pan y bebiereis el cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga» [72].

El primer testigo, pues, del sacramento de la cena del Señor es Pablo. Pero no es que él lo haya creado, como tampoco el bautismo, sino que lo ha encontrado ya fundado en el cristianismo helenístico. Y si Pablo alude a haberlo recibido directamente del Señor: «Porque yo recibí del Señor lo que os entregué», no es que se refiera a una revelación personal, sino a una tradición que se le ha comunicado, procedente del Señor, como muchos lo interpretan [73].

Pero ¿ha sido el cristianismo greco-romano el que ha creado la cena sacramental del Señor, o es la interpretación de una costumbre transmitida, esto es, de la cena en común procedente de la primitiva comunidad cristiana? Se hace imposible responder a esta pregunta. Sería, con todo, comprensible y natural que aquellos banquetes, que servían de lazo de unión entre los fieles dentro de la tradición judía y cristiana, se hubieran transformado en actos de culto sacramentales dentro de las comunidades helenísticas, y acaso sea éste el proceso más probable dentro del problema eucarístico [74].

VIII.—Posición novísima del Profesor Franz J. Leenhardt

Nos interesa, por fin, registrar dos recientes estudios del Profesor de la Universidad de Ginebra, Franz J. Leenhardt, 1948, 1955 [75].

Frente a la mayoría de los críticos protestantes y racionalistas, se resiste a negar a Jesús la paternidad del rito eucarístico, tal cual lo practicó la primitiva Iglesia, así como a admitir en los orígenes dos

---

[71] I Cor 11, 23-23.
[72] I Cor 11, 26.
[73] I Cor 11, 23.
[74] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (1954) 144-149.
[75] Leenhardt, *Le Sacrement de la Cène*, Neuchâtel, 1948; *Ceci est mon corps, explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchâtel, 1955.

concepciones opuestas, de las que la una, jerosolimitana, veía en la Cena un banquete gozoso con el Resucitado, mientras que la otra (paulina) hacía de ella un memorial de la muerte del Crucificado.

Porque para él esos dos aspectos, de inmolación redentora y de gozo escatológico, estuvieron relacionados con el rito eucarístico desde su institución primera por Cristo. Sabiendo que el plan de su Padre exigía el sacrificio de su vida por los pecadores, pero con la promesa segura de un triunfo resonante en el Reino mesiánico, Jesús quiso encerrar esta su voluntad salvífica en un rito que guardaría para siempre su expresión actual y eficaz para cuantos habían de repetirlo con fe.

Escogió para ello el rito de la pascua judía. Poco importa que la última cena haya sido un banquete pascual, o no, cosa imposible de decidir históricamente por un sí o un no categorírico; pero aun cuando la Cena hubiera tenido lugar la víspera de la Pascua conforme a la cronología de San Juan, es cierto que estuvo toda penetrada de una atmósfera pascual, y eso basta [76].

En ese memorial, que hacía revivir en el alma judía la liberación del yugo abominable de Egipto y la entrada en la tierra de promisión, Jesús hallaba un marco privilegiado para encuadrar su propio rito, que había de rebasar el antiguo, sustituyéndolo para siempre. Rito al que Leenhardt no teme llamar *sacramento,* porque realiza con una eficacia sobrenatural lo que significa. Quien se acerca a este rito sacramental y renueva sus gestos con fe, participa realmente en la obra redentora y en el triunfo de Cristo, es puesto en su *presencia* espiritual, recibe el fruto del perdón obtenido en la cruz y se siente asociado a la *vida* de su reino glorioso en la era escatológica.

A este su primer estudio de 1948 se ha sumado en 1955 otro segundo, consagrado más a una reflexión filosófico-teológica sobre la esencia misma del rito instituído por Jesús, que a la exegesis crítica de las fuentes eucarísticas. Bajo una forma sencilla y privada de apariencias científicas, expone un pensamiento vigoroso y personal, que vuelve a descubrir ciertos valores, perdidos hace tiempo para el Protestantismo moderno, pero sin llegar a las últimas consecuencias. De ahí que, junto a concepciones conocidas y tradicionales en nuestras escuelas, aparezcan con frecuencia reticencias y negaciones, que nos desconciertan en la lectura de esas páginas. Son tres los puntos que principalmente toca en su estudio el Profesor de la Universidad de Ginebra: la eficacia de la palabra: *Este es mi cuerpo, ésta es mi sangre;* el valor sensible del rito sacramental; y el sacrificio y la presencia eucarísticas.

---

[76] Una solución parecida de THEO PREISS en «Theologische Zeitschrift», IV (1948) 81-101.

[77] LEENHARDT, *Ceci est mon Corps,* p. 28.

La palabra eucarística de Jesús vale por el don del pan-cuerpo, que acompaña y explica. «Es a la imagen de Yahvéh, que habiendo creado el universo, lo ha ordenado por su palabra, y continúa dirigiéndolo por su palabra» [77]. Cristo «puede hablar con esta soberanía, y cuando él dice del pan: *Este es mi cuerpo,* no constata, sino que decreta un nuevo valor de este elemento». La eficacia de su palabra es tal, que no teme adoptar Leenhardt la fórmula *ex opere operato,* que tiene la ventaja de hacer depender el efecto del sacramento, no de la cosa, ni del celebrante, ni del participante, sino de sólo Cristo, que habla y que da.

Pasa luego a proponer una noción nueva de *sustancia,* que no es la del pensamiento griego. Por encima de la realidad física de la cosa, que la hace objeto de experiencia, está su realidad profundá; por encima de su *manera de ser* está su *razón de ser.* Realidad profunda y razón de ser, que le vienen de su relación con Dios, y exigen la fe para ser percibidas. «La sustancia de una realidad está en la intención divina que allí se realiza» [78]; «la sustancia es la realidad última de las cosas, tal cual la reconoce la fe en la obra creadora de Dios y en su ordenación a la criatura» [79]. En ese sentido llega a hablar hasta de la *transubstanciación,* como lo hace la teología católica. Ya que la Palabra soberanamente eficaz de Jesucristo decreta que el pan tenga desde ahora un nuevo valor en el orden de la salvación; este pan pasa a ser realmente otra cosa, distinta de lo que era, a los ojos de la fe; y continuando el mismo sobre el plano de la realidad física, adquiere una nueva sustancia, que procura la presencia corporal de Cristo, ofrendado en sacrificio sobre la cruz.

Estas afirmaciones del Profesor de Ginebra son de un interés enorme y arrojan nueva luz sobre la inquietud e insatisfacción del mundo protestante moderno frente a las teorías, que se han ido sucediendo en este siglo y medio, de espaldas a los textos históricos del Nuevo Testamento. Algunos podrán dudar con razón de si es un avance en el camino de la verdad este volver a los términos tradicionales, pero cambiando su sentido; y podrán otros reprochar al nuevo concepto de sustancia su carácter excesivamente nominalista o voluntarista. Pero lo que no se podrá poner en duda es el hecho de que nuestra época conoce una imperiosa necesidad de volver al modo de pensar y hablar bíblico, del que se había apartado el Protestantismo de este último siglo, y de que esta vuelta a la concepción y terminología de las fuentes impone una mayor fidelidad en la exposición del mensaje divino, sin arredrarse ante sus últimas consecuencias.

No se puede negar que Leenhardt va lejos en la eficacia que reconoce a la Palabra eucarística, y en el realismo que concede al efecto

---

[78] Ob. cit., p. 31.
[79] Ob. cit., p. 33.

resultante; pero tampoco cabe desconocer que tiene miedo de ir demasiado lejos, cayendo en el *sustancialismo estático* del pensamiento griego. Así se le ve caminar vacilante y aun echar marcha atrás a veces, con reticencias y negaciones que destruyen la línea de su pensamiento primero, como cuando afirma que «por importante que sea, esta Palabra (eucarística) es secundaria con relación al acto que explica, y aun pudo no ser proferida, bastándose el gesto por sí solo» [80]. En breve, no es ella la que obra por sí misma, «las palabras pronunciadas explicitan la voluntad de Jesús y la dan a conocer a los fieles participantes; pero no son ellas las que la realizan» [81]. Se asombrará uno de esta falta de consecuencia después de las afirmaciones anteriores; pero se explica por su miedo a admitir una eficiencia *mágica,* que le habían de reprochar sus colegas en el Protestantismo, que produciría su efecto en el ser mismo y sustancia de las cosas.

Diagnosticando luego una enfermedad de las iglesias reformadas, «tenemos miedo de lo que es concreto, sensible, encarnado» [82], añade. Y, sin embargo, Jesús ha venido revestido de nuestra carne, asumiendo la realidad total del hombre, sanando los cuerpos y las almas; y ha enviado a sus discípulos, no sólo a predicar, sino a curar. «Lejos de volver atrás ante lo concreto, no hay que temer juntarse con Jesucristo en la realidad de su carne» [83]. Y es que el cuerpo es otra cosa que una materia indiferente: es para la persona el medio esencial de su inserción en el mundo, su órgano de expresión y de comunicación. También Jesús, después de haberse dado a sí durante su vida terrestre, ha querido por el rito de la Cena prolongar indefinidamente en los suyos el beneficio de su presencia corporal [84]. «El asume ese pan como su cuerpo, así como el órgano de su presencia y de su manifestación» a los fieles [85].

Después de tales declaraciones se esperaría ver reconocida, en la pluma del teólogo protestante, la parte que corresponde al sacramento como rito sensible en la obra de la salvación. Pero pronto queda uno decepcionado, al registrar el extraño desconocimiento del plano sensible, esencial al orden sacramental. Diríase que el creyente, a quien Cristo ofrece la vida, es un alma desencarnada. Aberración que últimamente procede del punto de partida protestante, según el cual la salvación se obra por la fe sola; y como la fe no se dirige sino al alma, el mundo sensible en general, y el cuerpo humano en particular, vienen prácticamente barridos de la irradiación de la gracia.

---

[80] Ob. cit., p. 39.
[81] Ob. cit., p. 17.
[82] Ob. cit., pp. 17-28.
[83] Ob. cit., pp. 24-26.
[84] Ob. cit., p. 26.
[85] Ob. cit., p. 47.

Y la Cena del Señor ¿es un sacrificio?, se pregunta Leenhardt. Los católicos han exagerado por exceso, otorgando un valor demasiado independiente al sacrificio de la misa, en perjuicio del de la cruz. Pero también la reacción protestante ha exagerado a su vez por defecto, al rebajar la celebración de la Cena al rango de una simple conmemoración, sin semejanza sustancial con el sacrificio de la cruz. Leenhardt se esforzará por abrir un nuevo camino entre ambas vías.

La Cena es sin duda un sacrificio, en cuanto que Jesús da en ella su cuerpo en un don supremo, que expresa y resume el sacrificio de toda su vida, coronada por la cruz. Más que una simple conmemoración, es un *memorial*, la «restitución de una situación pasada, una vez desaparecida», como él se expresa [86], o la «reiteración muy real en la que ocurre algo» muy positivo [87]. Pero tampoco sería un sacrificio en el sentido católico de la palabra, según el cual sería necesario *recordar* a Dios lo que Cristo ha hecho por nosotros, *aplacarle* por una ofrenda nueva y *obligarle* a cumplir sus compromisos.

Nos queda por examinar el último punto de la presencia eucarística en la obra de Leenhardt. «Fuera del acto en que se nos da el pan, éste no es ya nada... No está ya a la disposición del hombre como Cuerpo de Cristo... Fuera del gesto litúrgico asumido por Cristo, no puede haber allí sino pan» [88]. Este pan, que vuelve a ser pan después de la liturgia eucarística, sólo puede volver a ser Cuerpo en la liturgia siguiente, y esta disponibilidad, que hace de él «un llamamiento de la intención misericordiosa y permanente de Cristo, podría en rigor justificar su *reservación*. Mas la *terrible presión del fisicismo* y la *tentación de la idolatría* son tales, que será mejor abstenerse de una tal costumbre» [89].

IX.—Declaraciones sensacionales del teólogo protestante

«Los teólogos romanos nos dan aquí una lección útil y provechosa, confiesa el Profesor Leenhardt. No son numerosos, es verdad, pero en fin lo bastantes para que su ejemplo nos hable con eficacia. Tienen la voluntad sincera de reinterpretar el depósito de la fe, que constituía la fuerza esencial de la Cristiandad en la aurora del siglo XVI. ¿Quién dirá cuál hubiera sido la actitud de nuestros reformadores, si hubiesen encontrado, para responder a su inquietud de fidelidad a la palabra de Dios, hombres como éstos de hoy, que se exponen para redescubrir el catolicismo auténtico? Entonces, ¿a qué dar, frente a esos hombres en marcha, el espectáculo del inmobilismo y del mal humor?

---

[86] Ob. cit., p. 47.
[87] Ob. cit., p. 48.
[88] Ob. cit., p. 59.
[89] Ob. cit., p. 60.

«Hablando a los que habían rechazado la predicación del austero Juan Bautista y que igualmente rechazaban ahora la nueva alegre y gozosa de la salvación, Jesucristo decía que se parecían a los niños sentados sobre la plaza pública, a quienes ninguna invitación puede arrastrar al juego. Se les brinda a tomar parte en la danza, y ellos quieren cantar lamentaciones; se les entonan lamentaciones, y ellos prefieren la danza. La advertencia va asimismo a quienes mostraran una cara sombría y un perfil siempre agrio al catolicismo, cualesquiera que fueran sus propuestas. Se comete una sinrazón al estar siempre de morros frente a los católicos. Hay que velar para no dar al perfil del protestantismo una mirada hosca y de mal humor, que llega a ser a veces aun de mala conciencia en esta materia.

«A ciertas horas, frente a ciertas reacciones vienen a plantearse cuestiones más graves. Se viene a preguntar si en muchos protestantes no están dominadas las reacciones por no sé qué inquietud y pánico. Sufro al decirlo aquí, porque es más decente lavar su ropa sucia en familia. Pero nadie ignora, y yo me digo que la lavandera presta un servicio útil a todo el mundo en el lavadero público... Nosotros tenemos reflejos torcidos, y a veces nuestro pensamiento ha perdido su libertad. La presencia del catolicismo romano a nuestro lado nos impone ciertas actitudes de defensa. Tenemos miedo de todo aquello que pueda acercarnos a ellos, todo cuanto pudiera aparecer como infiltración católica. ¿Es una verdadera preocupación de pureza doctrinal? Tal vez en la intención, y yo la aplaudiría, si fuera clarividente. Yo deseo que seamos vigilantes y clarividentes respecto de ciertas amenazas que acechan a la fe evangélica. Pero existe también una preocupación de pureza que nada tiene que ver frecuentemente con la defensa de valores esenciales del protestantismo auténtico.

«Nos tomamos todas las libertades y todas las fantasías, cuando éstas nos conducen lejos de Roma. No nos preocupamos siempre de saber a qué precio compramos esta seguridad inútil y a veces nociva. Con tal de que no sea sospechoso de romanismo, nos quedamos tranquilos, y eso nos basta. Ciertas extravagancias nuestras podrían explicarse así, y preferimos aguantarlas a desentendernos de ellas. No despertará sospechas de salirse de las normas del protestantismo un teólogo, que avanzara hasta los extremos límites del liberalismo teológico, todavía compatible con la fe cristiana, aun muy diluída. Pero apenas se habla de responder en la liturgia, o de arrodillarse en el culto durante las oraciones, he aquí que se os tacha de cripto-catolicismo. Hay en esta desproporción de reacciones algo de grotesco y de peligroso. Nos hemos dejado imponer de comportamientos absurdos.

«¡Cuántas de estas reacciones nos son perjudiciales! No se puede hacer que el catolicismo romano no haya heredado quince siglos de pensamiento y de experiencias. Es demasiado, se nos dirá, y la herencia se halla muy mezclada. Sin duda, y por lo mismo es preciso conservar el juicio clarividente y desapasionado para examinarlo todo. Pero precisa igualmente conservar lo que es bueno. Al querer distanciarnos cada vez más de esas riquezas seculares nos encontramos más empobrecidos de bienes, que sin embargo nos pertenecen en propiedad; y nos aprovecharíamos de ellas, si procediéramos con toda libertad de espíritu.

«Sería, pues, deseable que los lectores de estas páginas se despojaran por un momento de sus pasados hábitos, casi hereditarios entre nosotros, de husmear una infidelidad a la Reforma en toda novedad, que no sea antirromana por algún costado. Sería necesario que los lectores de estas páginas fuesen

lo bastante protestantes para practicar el libre examen en una real libertad de espíritu» [90].

¡No estábamos hechos a este lenguaje y a estas verdades en plumas protestantes! ¡Así se explica el panorama desarrollado acerca de los problemas de crítica histórica y literaria, suscitados en el mundo protestante y racionalista modernos sobre las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el Nuevo Testamento! ¡Muchas de esas «libertades», «extravagancias» y «fantasías», tan divergentes entre sí y que contradiciéndose muchas veces se destruían, han podido prosperar en el Protestantismo moderno por aquella razón común de que ellas les «conducían lejos de Roma»!

VICTORIANO LARRAÑAGA, S. J.
Profesor de la Facultad Teológica de Oña (Burgos)

[90] Ob. cit., pp. 8-11.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

GRISON, M., *Problèmes d'origines. L'Univers-Les Vivants-L'Homme.*—Letouzey et Ané. Edit., 87, Boulevard Raspail (Paris, 1954) p. 312, cms. 15,5 × 24, 1.200 fr.

Una laudable intención preside esta obra de M. Grison, profesor del Seminario de San Sulpicio, la de confrontar los problemas y soluciones de la ciencia actual con las conclusiones de la Filosofía y Teología. De este estudio y correlación aparecerá en evidencia la armonía entre la ciencia y la Fe. El autor lo lleva a cabo con maestría y con un sentido pedagógico extraordinario.

Tres partes contiene la obra que corresponden al subtítulo. La primera parte toca la problemática relativa al origen del Universo, recogiendo los últimos datos de la Ciencia y las teorías más modernas científicas, como la teoría de la expansión del universo y la hipótesis del átomo primitivo. Termina con lo que la ciencia y la filosofía dicen acerca del comienzo temporal del mundo y la necesidad de su creación. Es la parte menos desarrollada de la obra, y también la menos lograda.

En la segunda parte trata —desde el punto de vista científico y filosófico— del origen de la vida y de las especies. En un primer apartado expone de manera concisa y clara las diferencias esenciales entre la materia viva y no viva, aportando los datos que suministra la ciencia físico-química, y las soluciones que a este respecto ofrece la filosofía. En los dos siguientes apartados plantea el problema del origen de la vida en su vertiente científica y filosófica.

El capítulo sobre el origen de las especies es uno de los más interesantes y mejor acabados. Después de una introducción histórica, que va desde Linneo y Buffon hasta Weismann y Morgan, breve pero preciosamente trazada, entra en el problema haciendo una exposición fenomenológica de la variedad de especies actuales y pasadas. Ante esta exposición de datos desfilan en dos sustanciosos apartados, primero las diversas teorías científicas que pretenden dar una explicación del impresionante fenómeno de la evolución: lamarkismo, darwinismo, neo-darwinismo; y en segundo lugar, las explicaciones filosóficas. Ni el materialismo dialéctico, ni la filosofía bergsoniana, de signo más espiritualista, dan ni pueden dar soluciones satisfactorias. La evolución de las diversas especies de vivientes postula evidentemente una *especial* intervención de Dios, como causa eficiente, mediata o inmediata, explíquese como se explique. El autor expone dos hipótesis principales. Esta misma *especial* intervención de Dios en el origen de la diversidad de especies aparece también con evidencia considerando el finalismo patente del mundo biológico, que el autor defiende con brillantez.

La tercera parte, la más extensa y la más importante del libro, está dedicada al Hombre. El Hombre, dentro del cuadro general de la evolución de

los vivientes, presenta características más delicadas. El primer capítulo de esta segunda parte es un magnífico resumen de paleontología y prehistoria humanas. Siguiendo el mismo orden didáctico que en la segunda parte, lo primero que nos hace el autor es presentarnos el planteamiento fenomenológico del problema, con la exposición detallada y objetiva de los datos que de manera impresionante ha ido acumulando sobre el Hombre la moderna paleantropología. Este capítulo termina con un estudio comparativo del Hombre actual y los primates antropoides. El capítulo segundo, que titula «Ciencia y Revelación», contiene el estudio filosófico y teológico de la problemática que el fenómeno humano ha planteado a la filosofía y teología. A la luz de la recta Filosofía y de la Revelación el autor aborda sin miedo el problema del origen del hombre y de la unidad del género humano. Dios no sólo interviene en la creación del alma espiritual del primer hombre, como sucede en la producción del alma de cualquier otro hombre, sino que también tuvo una *especial* intervención en la producción del cuerpo del primer hombre, aunque éste se haya hecho de una materia viva.

Nos complace presentar esta obra al público español por su claridad, erudición científica y seguridad de doctrina. Constituye sin duda un magnífico manual de iniciación en los graves problemas de los orígenes. Puede muy bien servir de texto a los alumnos de filosofía que en las Facultades eclesiásticas tienen que cursar las «Cuestiones científicas relacionadas con la filosofía».

El libro espléndidamente editado, con profusión de ilustraciones —más de 90 figuras y cuadros sinópticos dentro del texto— presenta varios cuadros plegados fuera de texto, muy útiles. En forma de apéndice contiene varios importantes documentos pontificios sobre la materia del libro, y una escogida bibliografía.—B. PÉREZ ARGOS, S. I.

REDONDO, B., S. I., *Las 3 rocas de la humanidad.*—Edit. Cenit (Habana, 1956) p. 206, cms. 11 × 15.

Con este título se nos presenta un pequeño manual de apologética, elaborado con esmero y presentado con profusión de recursos tipográficos ordenados a dar mayor claridad a la exposición. No es un tratado, ni una obra de investigación, es un manual, y creeríamos ser todavía más exactos diciendo que es un conjunto organizado de esquemas en los que los argumentos clásicos de nuestra apologética se proponen con una fuerza y limpieza dialécticas que hacen la obra original. Es sin duda lo que pretendía el autor: ofrecer al público de los hombres instruídos y a los jóvenes estudiosos, bien meditado y pensado, lo que nosotros adquirimos en los años de nuestra carrera. Y lo ha logrado en lo que cabe dentro de la brevedad que se ha impuesto, y da de sí un método que supone una vigorosa disciplina de mente que por desgracia no parece que sea frecuente en nuestra juventud.

El autor recurre a diversos arbitrios para dar vida y movimiento a su exposición: el diálogo hábilmente llevado en que vierte sus raciocinios, las anécdotas llenas de sentido, los apéndices históricos... Todo ello selecto y elaborado con esmero y cariño.

Merece la obrita que se la acoja con ese mismo cariño, pues ha de producir los frutos que el autor se proponía al trabajarla.—D. I.

OLGIATI, FRANCISCO, PBRO., *Silabario de la Teología.*—Luis Gili, editor, Barcelona, Córcega, 415 (Barcelona, 1956) p. 371, cms. 12 × 17.

Juzgamos excelente esta introducción general a toda la teología, y muy útil como iniciación para todos aquellos que deseen alcanzar una vista sintética y como panorámica de nuestra santa fe. Los prejuicios concebidos y formulados contra la enseñanza de la religión desaparecerían en gran parte si se la presentara bajo un enfoque menos detallista y más católico, menos doctrinal o moralista y más vitalizador. El autor, experimentado ya en la composición de otros silabarios, aporta en éste, más si cabe que en los restantes, todas sus dotes de pensador profundo y de hábil expositor.

Sólo nos cabe poner reparos al término «Silabario», que, en este caso, queda muy por debajo de lo que en realidad ofrece la obra.—P. NEGRE, S. I.

SZABÓ, TITUS, O. F. M., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae* (Bibl. Acad. cath. Hungaricae, sect. philos.-theol., vol. 1).—Orbis Catholicus. Herder (Romae, 1955) p. 209, cms. 18 × 25.

Muchas veces se ha examinado la doctrina de S. Buenaventura sobre la analogía de la Trinidad, pero aún no se había escudriñado la trabazón de todos sus diversos elementos doctrinales a la luz de los principios en que estriban. Tal ha sido la tarea que se ha impuesto el autor de la presente obra: hacer patentes los fundamentos que rigen la estructura analógica del Universo, según el Santo Doctor franciscano.

Para ello examina primeramente la existencia, la constitución esencial y el valor de los tres grados de analogía: *vestigio, imagen* y *semejanza* de la Trinidad. En la segunda parte del trabajo se investiga cómo se hallan esos tres grados en las diferentes clases de criaturas: mundo *sensible,* mundo *espiritual,* mundo *sobrenatural.* En ellos aparecen la analogía de la Trinidad, como principio tanto de *multiplicidad,* como de *unidad:* el rayo divino brilla diversamente en las diversas criaturas, así como el rayo del sol, al entrar por la ventana se colorea según los colores de las diversas partes; pero por otro lado las criaturas representan el mismo ejemplar divino, con lo cual el conjunto de la creación viene a ser, como obra de un solo artífice, un verdadero «Universo».

El autor insiste especialmente en declarar el valor de la analogía de la Trinidad en orden al conocimiento filosófico y teológico de Dios, y bajo el punto de vista ascético-místico. De modo particular interesan: la importancia de Buenaventura como precursor de Escoto en la distinción *formal* y en la univocidad conceptual; la imagen y semejanza de Dios, como fundamentos de la contemplación intelectual y de la afectiva (= conocimiento extático de Dios).

El desarrollo del tema muestra un profundo conocimiento de las fuentes, en especial de S. Buenaventura en relación con S. Agustín y Sto. Tomás. Valiosos índices y una excelente biografía completan el volumen. Alguna vez la exposición resulta oscura, vg. p. 88-89: es difícil ver, a juzgar por los textos aducidos, cómo la *potencia obediencial* ínsita en la imagen, es potencia *pasiva,* por ser más bien forma *dispositiva* respecto del alma, y no *tendencia* hacia Dios, con lo cual se salva la gratuidad de la gracia. En otras ocasiones la oscuridad de la exposición brota de la misma doctrina de Buenaventura, cuyos puntos débiles reconoce objetivamente el autor.—A. SEGOVIA, S. I.

ALBERTI MAGNI *De Natura et origine animae.* Primum ad fidem autographi edidit B. Geyer-*Liber de principiis motus processivi.* Ad fidem autographi edidit B. Geyer-*Quaestiones super de animalibus.* Primum edidit E. Filthaut, O. P. (ALBERTI MAGNI, *Opera omnia,* t. 12).—In aedibus Aschendorff (Monasterii Westfalorum, 1955) 4.°, p. XCVIII y 359, 72 DM. en rústica.

En el códice autógrafo (Köln, Stadtarchiv W 258a) de Alberto Magno, el opúsculo *de natura et origine animae* aparece, como el lib. 20 de la obra albertina *de animalibus;* y el *de principiis motus processivi,* como el 22 de la misma. De hecho, en el lib. 16 *de animalibus* (= comentario al lib. 2.° aristotélico *de generatione animalium*) Alberto, al escribir sobre el origen del alma racional, promete expresamente que, terminada la obra, tratará con más plenitud de aquellas cuestiones en un libro *aparte* (ya anunciado en otros escritos suyos). Más tarde cambió de parecer, según hemos observado en el citado autógrafo, pero finalmente determinó publicar el opúsculo, como obra *distinta* y separada de la *de animalibus.*

De todas estas incidencias nos informa el editor de los dos primeros escritos albertinos del presente tomo, B. Geyer, quien, siguiendo la mente de Alberto, los da a la luz pública, como tratados aparte del de animalibus, pero inmediatamente después del tomo (11 de la nueva edición crítica) que contendrá la última parte de aquella obra. Los tres escritos publicados aquí verosímilmente —según Geyer— datan del a. 1258; al menos no parecen muy posteriores al 1262-3 [cf. sin embargo los reparos de Fr. Pelster, Scholastik, 31 (1956) 251-2]. El benemérito editor nos da una minuciosa descripción de los 52 códices que contienen el inédito *de natura et origine animae.*

En los Prolegomena ad librum *de principiis motus processivi* Geyer trata primero del origen e índole de la obra (ésta, *ya desde el principio* era en la mente de Alberto una continuación del lib. 21 [hoy 20] *de animalibus.* Después se nos informa cómo Alberto utilizó para este segundo escrito una traducción (cuyo autor aún es desconocido, excluída la hipótesis de que lo sea G. de Moerbeke) del libro aristotélico [texto mismo griego] referente al *movimiento de los animales.* La introducción acaba con una cuidadosa reseña, tanto de los 22 mss. que ofrecen el texto de la obra albertina como de las defectuosas ediciones hasta la crítica de Stadler, que por haber llegado a ser muy rara justifica la presente de Geyer.

El tercer escrito es un inédito, encontrado por Pelster en el Cod. H 44 infra de la Bibl. Ambrosiana, en el año 1922; el título dice: *quaestiones super* [*libris*] *de animalibus,* quas reportavit quidam frater et collegit ab eo audiens dictum librum nomine cunradus de austria, es decir apuntes de clase tomados por este oyente de Alberto en el Estudio dominicano de Colonia. El editor, P. Efrén Filthaut, describe los 8 mss. de la obra, dando la preferencia a los de Milán, Poitiers y Erfurt. Pone como fecha de la disputa el 1258, y de la redacción, después del 1260.

El aparato crítico de los tres escritos, como era de esperar, está confeccionado con escrupulosa minuciosidad científica. Referencias utilísimas de los textos (sobre todo, aristotélicos) aprovechados por Alberto, y copiosos índices avaloran el volumen, digno compañero de los ya publicados en esta monumental edición crítica de las obras del gran filósofo y naturalista.—A. SEGOVIA, S. I.

DELGADO VARELA, J. M., O. DE M., *La Eucaristía Misterio de Vida.*—Editorial Studium (Madrid, 1955), p. 217, cms. 17,5 × 10,5.

La colección «Scientia» de la Editorial Studium, comienza con esta obra una nueva serie: *Estudios Amorruibalistas*. Es muy natural que había de ser el P. Delgado Valera quien inaugurara la serie, ya que no conocemos a nadie que tenga tal amor y afición a Amor Ruibal, y mucho menos existe quien tanto haya aprendido en su escuela que haya llegado a resultar maestro del Maestro.

Ya desde un principio nos llama la atención una advertencia del autor al presentar su obra: «Esta obra no se destina para la enseñanza desde la cátedra —en este caso tendría que escribirse en tomista; para esto no hay libertad—; su destino es la reflexión fuera de la cátedra» (p. 9). No comprendemos esta distinción entre cátedra y fuera de ella cuando se trata de las doctrinas católicas expuestas en modo científico.

Este presupuesto una vez establecido, el P. Delgado examina las posiciones que ha de tomar un católico para examinar las doctrinas de la Iglesia. Dice muy bien, que el sentido de las palabras del dogma depende de la mente de la Iglesia y no precisamente de los teólogos que elaboraron, por ejemplo, los decretos conciliares (p. 27). Con esto hay libertad para investigar en el sentido de las palabras «sustancia y accidente» cuando se trata de la Eucaristía. En primer lugar propone el autor las diversas declaraciones de la Iglesia a este respecto y hace constar que de ellas no se desprende más que un concepto genérico y vulgar directo, no un concepto que tenga que limitarse por la terminología de algún sistema. Por tanto, «los tres modos referidos de entender el accidente eucarístico [consistencia en sí misma y entitativa, apariencia sensible, orden de correlatividad accidental igual al que acusaría la humana percepción si hubiese verdadero pan y verdadero vino]... caen extrarradio del dogma y del concepto directo de accidente» (p. 43). Pero se apresura a advertir: «Y por lo que atañe al hilemorfismo —exponente nato del realismo— ha constituído un fracaso el intento de introducir en el dogma su concepción 'sistemática' del accidente, que tantas dificultades, por otro lado, envuelve en el mismo orden racional».

Pasa luego el P. Delgado a describir sucintamente los sistemas, que llama realista e idealista, para rechazarlos de plano y adherirse al sistema que llama correlativista, que a continuación expone en todo lo que resta del libro (p. 67-210). Nosotros no queremos aquí refutar la exposición y crítica que hace del sistema hilemórfico, que en cierta manera resulta algo ofensiva para tan eminentes teólogos y filósofos que lo han defendido y defienden aún en nuestros días. ¡Es muy maravilloso que hayan tenido que pasar véinte siglos y haya venido el P. Delgado para que se descubra «la incapacidad del hilemorfismo para ser proyectado a la exposición del dogma eucarístico», y que «acudir al misterio para resolver estas dificultades, lo tenemos por un recurso estéril, pues proviene no del dogma ni de lo sobrenatural, sino del sistema expositivo forjado por los pensadores católicos» (p. 57). Veamos, pues, cómo explica el P. Delgado, siguiendo a su Maestro, el dogma eucarístico.

La sustancia, dentro del correlativismo, es «la permanencia de relaciones objetivas en el ente, que sostienen la identidad del mismo en medio de las modificaciones actuales y posibles» (p. 70-71). Pueden las relaciones ir variando mientras el ser permanece, y entonces se trata «de un ser absoluto, que proviene de elementos relativos y está constituído por lo relativo de cada

elemento y por su convergencia mediante la relación constitutiva del todo sustancial». Sigamos a la letra el pensamiento del autor: «El ente individual, dado concretamente en nuestro orden perceptivo, siendo dicho orden factor constitutivo del mismo, pues en él tiene sentido, se afirma y establece, reviste en la definición el carácter de *elemento genérico*. La permanencia de relaciones entre las partes constitutivas y respecto de seres extrínsecos, sin los cuales la cosa no se constituye, forma el *elemento específico* de la definición de sustancia» (p. 71). Estas relaciones sustanciales son la causa eficiente, la inteligencia y aquellas cosas que se encuentran en relación de paralelismo epistemológico-ontológico con el ser que conocemos.

Si queriendo precisar más preguntamos qué es el ser en el correlativismo, nos dirá el autor que el ser resulta «de una pluralidad de factores o *elementos correlativos* y una *correlación interna* y *externa, factores* que han de entrar todos en juego para que se constituya la entidad» (p. 89). Esto supuesto, ¿cómo se explica la transustanciación? Aunque la cita sea larga la transcribiremos completa: «En el sistema de correlatividad que constituye la Eucaristía, la virtud divina indudablemente ha de tenerse por el elemento más importante. La virtud divina hace que la *relación* existente entre los elementos de este pan y de este vino se conviertan en la relación que media entre los elementos constitutivos del cuerpo y sangre de Cristo.»

«Con lo dicho solamente tendríamos conversión de una parte de la sustancia en otra: pero no conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre del Señor, que incluye el concepto de transustanciación.»

«De aquí, que en fuerza de la misma virtud divina, los elementos relativos de que resulta la sustancia de este pan y de este vino se conviertan en los elementos esencialmente relativos que constituyen el cuerpo y sangre del Salvador. La transustanciación queda así clausurada» (p. 90).

No queremos aducir ya más textos del autor para explicar detenidamente su pensamiento, habría que copiar todo el libro o por lo menos capítulos completos. Creemos que basta lo expuesto con las propias palabras. Cualquiera verá que no se puede fácilmente rechazar esta teoría sin meterse muy adentro en los principios de correlatividad o simplemente de relatividad, que dan la noción de sustancia y ser. Nosotros nos contentaremos con notar que el autor se mueve siempre en un plano muy inquieto, diría relativo. En la noción misma de sustancia entran elementos objetivos que no se sabe de dónde vienen. Se dice que la sustancia es «la permanencia de relaciones objetivas en el ente, que sostienen la identidad del mismo...». Y este «ente», ¿de dónde viene?; ¿es algo absoluto o relativo? La otra definición de sustancia nos dice que es la «existencia determinada por relaciones en un ser que dan su existencia como absoluta». Siempre nos encontramos con un «ser», que no aparece si es universal (panteísmo) o individual. En este caso nos dice el autor que «el ente individual, dado concretamente en nuestro orden perceptivo, siendo dicho orden factor constitutivo del mismo, pues en él tiene sentido, se afirma y establece, reviste en la definición de sustancia el carácter de elemento genérico» (p. 71). Por tanto, se trata de un ser cuya constitución depende de nuestro conocimiento. Estamos, pues, en una esfera de pleno idealismo.

En la transustanciación no habrá más que un cambio de percepciones o de relaciones. De hecho, *aquello* que antes era pan, objetivamente u ontológicamente persistirá. Solamente la virtud divina de las palabras sacramentales

habrá obrado un cambio de relaciones, y aquel *ente* que antes se relacionaba con unas «modificaciones actuales» que lo denominaban pan, ahora se relacionará con otras «modificaciones actuales» que lo denominarán cuerpo de Cristo. Si este es el concepto de transustanciación que tiene la Iglesia Católica, confieso que nunca habré entendido lo que es la transustanciación.

Creemos sencillamente que este sistema no puede admitirse en Teología. Y mucho menos tal como lo presenta el P. Delgado, como único sistema que satisface al católico. Este sistema le hace apartarse de la doctrina expuesta en el Catecismo Romano, como el mismo autor confiesa.

Tal vez sea un poco fuerte nuestra expresión, pero nos atrevemos a decir que si los demás libros de la serie amorruibalista han de ser como el presente preferiríamos que en él se terminara la serie.

No cabe duda de que este estudio, como tantos otros del P. Delgado Varela, demuestran talento en el autor y mucho dominio del Maestro a quien sigue con tanto entusiasmo. ¿No sería mejor que se entusiasmara más con otros autores de doctrinas más tradicionales en la Iglesia Católica? El P. Delgado no es heterodoxo, no. Conoce y admite muy bien los dogmas de la Iglesia; pero es muy arriesgado en sus sistemas filosóficos, sigue caminos no trillados, y resulta muy difícil conciliarlos con la doctrina que él mismo defiende.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ORBE, ANTONIO, S. J., *En los albores de la Exégesis Iohannea (Ioh. 1,3) Estudios Valentinianos* II.—Pont. Universidad Gregoriana (Roma, 1955) p. 403, cms. 16 × 23,5.

Conocido es ya el P. Orbe por sus excelentes artículos en torno al pensamiento teológico del siglo segundo y principios del tercero.

El presente volumen es el segundo de una serie de estudios valentinianos relativos al *Logos* de S. Juan. El primero y el tercero, que versarán, respectivamente, sobre el *Logos* en la prehistoria divina y en sus relaciones con la *Vida* hecha en El, no han aparecido todavía. El mérito intrínseco de este segundo volumen y el interés siempre creciente de esta clase de estudios, sobre todo después de los descubrimientos de Nag Hammadi, nos hacen desear vivamente los dos siguientes.

Las 400 páginas densas de contenido y abrumadora erudición, están consagradas al análisis de Io 1,3, reduciendo el campo de la investigación a las exégesis gnósticas, y dentro de ellas a las valentinianas. Es un estudio de minucioso análisis comparativo, de delicadísimo pero seguro seguimiento de pistas semiesfumadas, que hacen este libro indispensable para todo aquel que quiera penetrar en la lejana atmósfera teológica del siglo segundo.

El estudio comprende dos grandes secciones correspondientes a los dos movimientos del versículo tercero del prólogo de S. Juan: *Todas las cosas fueron hechas mediante El, y sin El ninguna cosa se hizo.* La sección primera, la más extensa, estudia la causalidad del *Logos* respecto a *todas las cosas.* La segunda, más breve, analiza esa misma causalidad respecto a *ninguna cosa.* Siempre se toma como punto de arranque la exégesis valentiniana de Heracleón, conservada por Orígenes en su comentario a S. Juan; mas para llegar a definir el pensamiento del gnóstico se van descubriendo los secretos contactos con otras exégesis tanto católicas como heterodoxas, con el ambiente filosófico del tiempo, con el tecnicismo gramatical en el uso y en la evolución

de las expresiones. El autor estudia en primer lugar el campo al que se extiende la acción del Logos: τὰ πάντα. Y converge por dos caminos diferentes a la misma conclusión. Para Heracleón significa πάντα el Kosmos material y todos los elementos materiales que en él hay: el diablo y todos los espíritus del mal; los hombres irracionales, las almas asimismo irracionales de los brutos y todos los demás elementos materiales hasta los más rudos, como son el grupo de los cuatro elementos fundamentales: fuego, aire, agua, tierra. Todo ello fué hecho por Dios (= el Demiurgo) mediante el *Logos* (= el Salvador). Quedan excluídos del πάντα los elementos espirituales del Kosmos, como son los hombres pneumáticos; el Pleroma con todos sus habitantes y los elementos psíquicos (pp. 13-103). Se pasa a estudiar en capítulos sucesivos la naturaleza de la causalidad del *Logos* indicada por la partícula διὰ. Tras un extenso capítulo dedicado a la identificación del *Logos Creador* aborda el autor el estudio de la expresión δι'οὗ. Esta parte es tanto más interesante cuanto que ella proyecta una luz decisiva sobre ciertas oscuridades en las cuales el propio Orígenes se veía envuelto. En efecto, Orígenes no podía comprender cómo Heracleón pudiera explicar consecuentemente la partícula διὰ según su sistema; y para convencerlo de inconsecuencia se esfuerza en hacerle decir lo que no dice: «A ser la verdad de las cosas como él piensa, debiera haberse escrito que todo fué hecho por el Logos mediante el Demiurgo y no viceversa «por el Demiurgo mediante el *Logos*» (In Io II, 8). Orbe demuestra que el «tecnicismo gramatical había entrado en la exégesis violentando no pocas veces el significado primigenio de la Escritura. Y no sólo en la heterodoxa y gnóstica, sino en la ortodoxa alejandrina» (p. 231). Ese tecnicismo era de capital importancia entre los gnósticos. Para Heracleón, como para Orígenes, como para Filón, Aetio, Albino, Sexto Empírico, etc., la partícula ὑφ'οὗ significaba la causa eficiente; al paso que δι'οὗ era la causa instrumental de que habla Filón repetidas veces y que admitieron los neoplatónicos en el cuadro clásico de las seis causas. Sin embargo, el Logos no es un instrumento personal en manos del Demiurgo, de forma que así se entienda el δι'οὗ. Sino que el Logos proporciona al Demiurgo la ἐνέργεια, que juntamente es fuerza (δύναμις) y es causa ejemplar (ἰδέα) para la fabricación del Universo. Así se mantiene de un lado la acción personal del Demiurgo (ὑφ'οὗ) sin que por ello se comprometa la dignidad del *Logos*, ni el valor de la partícula evangélica.

En la sección segunda se estudia la segunda parte del versículo: *sin El ninguna cosa se hizo*. Heracleón no se orienta hacia los problemas éticos de la Filosofía v. gr. de Numenio, en la cual ὕλη = κακόν se transforma en esta igualdad equivalente: ὕλη = οὐκ ὄν. No le interesa a Heracleón al presente el problema del mal, sino tan sólo dar en función de las diversas partículas en juego la idea de la naturaleza de la acción del *Logos;* y hacer constar que además de las dos causalidades δι'αὐτοῦ y ἐν αὐτῷ hay una distinta e intermedia pero positiva, que se extiende a todas las cosas del mundo y de la Creación. Aunque Heracleón no entra en el problema del mal, Orbe ilumina la fórmula evangélica a base de la doctrina psicológica a que da lugar, común a los valentinianos con Orígenes, doctrina de singular importancia para el problema del mal psicológicamente considerado. Con tal ocasión se comprueba el paralelismo origeniano entre la actividad del *Logos* en el Kosmos y la de la razón o logos individual en la vida íntima del individuo (pp. 274-339).

«En conclusión, termina el P. Orbe, sin violentar técnicamente lo más mínimo la letra del Evangelio, conservando juntamente la jerarquía entre el Logos y el Demiurgo, los valentinianos logran explicar cómo "Todas las cosas materiales del Kosmos han sido hechas por el Demiurgo psíquico, de los judíos, mediante el Logos espiritual, de los verdaderos cristianos". El tecnicismo de las partículas causales se armoniza con la doctrina cosmológica con una perfección superior a la que vislumbra Orígenes. Y constituye un espécimen de la especulación primera del cristianismo intelectual, helenizante... Fué el primer anillo de la tradición dialéctica heterodoxa que había de enlazar más tarde con Aecio y los suyos hasta desembocar con Marcos Eugénico en las sesiones del Concilio Florentino» (p. 343).

Y esto es precisamente lo que más agradecemos y estimamos en el libro del P. Orbe, que al margen de esas grandes líneas del pensamiento gnóstico tan sabiamente decantadas de elementos extraños, va sembrando cada página con la riqueza inapreciable de sus notas, las sugerencias de sus atisbos y sobre todo la seguridad feliz de sus descubrimientos en ese difícil arte de establecer relaciones de génesis y mutua dependencia entre las ideas.—J. COLLANTES, S. I.

GUIDETTI, ARMANDO, S. J., *L'apologia di Gesù nei Vangeli. I. Evangelium secundum Matthaeum. Gesù Messia. II. Evangelium secundum Marcum. Gesù Dio. III. Evangelium secundum Lucam. Gesù Salvatore. IV. Evangelium secundum Ioannem. Gesù Figlio di Dio.*—Edizioni Letture, Piazza S. Fidele, 4 (Milano, 1953-1956) p. 225, 133, 191, 179, cms. 21,5 × 14,5.

Se trata de una obra cuyo título general es «La apología de Jesús en los Evangelios» y que se reparte en cuatro tomitos, de unas 200 páginas cada uno, para estudiar en cada evangelio la tesis general del libro. El autor cree que los Evangelios tienen un carácter apologético esencial. Cada Evangelista ha matizado la tesis. Mateo orienta la materia evangélica para probar que Jesús es el Mesías. Marcos quiere probar que es Dios. Lucas, que es Salvador, y Juan, que es Hijo de Dios. No todos aceptarán esta separación tan particular. ¿Quién puede dudar de que el IV Evangelio pretende demostrar la obra soteriológica de Jesús tanto como su filiación divina?

La realización del plan general se hace, no con estudios exegéticos, literarios o analíticos del texto sagrado, sino con una sencilla transcripción del mismo texto, según los diversos planos lógicos.

El texto que adopta el autor es el del P. Re, muy extendido en Italia. Para la cronología y geografía el autor sigue enteramente la obra del P. Lagrange sobre Jesucristo, traducida al italiano y al español. Abundan los apartados bibliográficos, que indican las fuentes del autor y facilitan al lector estudios posteriores.

La presentación de los cuatro tomos es impecable y sugestiva. Para una lectura gustosa del contenido evangélico, para conocer tranquilamente la persona y la misión de Jesucristo, para gustar nuestra propia fe en él, puede ayudar el libro, que no se puede catalogar en la categoría de los comentarios, sino en los tratados de Christo Legato divino, expuesto todo con sencillez y claridad.—J. LEAL, S. I.

GONZÁLEZ RUIZ, JOSÉ MARÍA, *San Pablo. Cartas de la cautividad.* Traducción y comentario.—Iglesia española de Santiago y Monserrat. Via Giulia, 151 (Roma, 1956) p. 454, cms. 20 × 14, 60 ptas. en rúst.

Bajo los auspicios del Instituto de Estudios eclesiásticos de Roma y del Instituto Suárez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas se ha comenzado a publicar un comentario al Nuevo Testamento.

El volumen, que tenemos a la vista, está dedicado a las cartas de la cautividad de S. Pablo. Su autor, el M. I. Sr. D. José M. González Ruiz, Canónigo Lectoral de Málaga, es ya bien conocido por sus valiosas aportaciones en el campo de los Estudios Bíblicos.

En este su libro, después de una breve y jugosa introducción a cada una de las cartas, nos presenta en un cuadro sinóptico su plan y división en secciones. Sigue después el comentario de cada una de las partes, precedido de una traducción directa del texto original.

La última parte del libro está dedicada a cuatro interesantes *excursus;* el primero, sobre los textos cosmológicos de la cristología paulina; el segundo, sobre el sentido soteriológico de «cabeza» en la cristología de S. Pablo; el tercero, sobre el «pleroma», y el cuarto, sobre la Iglesia «cuerpo» en las cartas a los Efesios y a los Colosenses.

Sigue finalmente una síntesis ideológica de la teología de S. Pablo, dispersa en estas epístolas. Esta síntesis, dividida en dos partes, dogmática y moral, ofrece al lector una vista panorámica de todo el riquísimo conjunto de doctrinas dogmáticas y morales que se encuentran encerradas en las cartas de la cautividad.

Siempre he admirado en el M. I. Sr. Lectoral de Málaga en sus ponencias, o comunicaciones presentadas en las Semanas Bíblicas, la nitidez de sus conceptos, la seguridad de sus doctrinas y el arte de exponerlas con estilo fácil, ceñido y expresivo.

Estas mismas cualidades resaltan en esta obra. Su lectura ha de ser particularmente deleitosa para cuantos estén algo entrenados en la interpretación, no tan fácil, de las cartas de S. Pablo. No es este un libro para el vulgo. Las explicaciones ceñidas, y a veces tal vez condensadas con algún exceso en brevísimas líneas, suponen en el lector una preparación más que mediana para apreciar todo su alcance.

Por lo demás, el autor ha tenido a la vista para componer su obra, como puede apreciarse por las notas, los más acreditados comentarios y estudios monográficos tanto antiguos como modernos.

Agrada sobre todo el interés que ha puesto en seguir y hacer resaltar en su comentario el pensamiento dogmático y moral del Apóstol. Las cuestiones más accesorias, por ejemplo, de crítica textual o meramente filológicas, que pudieran de alguna manera entorpecer la marcha del pensamiento, las delega, con muy buen acuerdo, a notas especiales.

Alguien echará de menos una introducción general a todo el libro, en la que podría habernos dicho algo sobre las características generales de las cartas de la cautividad y sobre los principios metodológicos que han guiado su trabajo. Hubiéramos agradecido también una breve noticia bibliográfica, al menos, de las obras principales, que merecen ser conocidas y que luego se encuentran más frecuentemente citadas en el libro.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

GONZÁLEZ LAMADRID, ANTONIO, *Los Descubrimientos de Qumran.*—Instituto Español de Estudios Eclesiásticos (Madrid, 1956) p. 417, cms. 21 × 14,5.

Sobre los famosos manuscritos de Qumran se ha escrito y se sigue escribiendo mucho, lo mismo en Revistas Científicas que en revistas de simple divulgación. Con este libro de Antonio G. Lamadrid tenemos en castellano una amplia síntesis sobre lo que por el momento se sabe de los manuscritos y de los problemas que ellos despertaron. Describe el autor en la Primera Parte el proceso de los descubrimientos y el material encontrado; en la Segunda Parte describe la Comunidad de Qumran, a la que pertenecían los manuscritos; dedica la Tercera a la Cronología; la Cuarta al significado de los descubrimientos por su relación con el Antiguo y el Nuevo Testamento. Esta es, sin duda, la parte de más interés científico, y que faltaba, si no nos equivocamos, en otros libros de síntesis que salieron en lenguas extranjeras. El autor ha sintetizado en esta parte los múltiples artículos que sobre este punto van apareciendo en las Revistas, una vez superada la fase previa de desciframiento de los manuscritos y de su encuadramiento en el tiempo. Finalmente la quinta parte reproduce muchos de los documentos encontrados. Felicitamos, al terminar la reseña, lo mismo al autor que al Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de Roma por la publicación de este volumen.—J. A.

GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO, S. I., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773).* («Analecta Gregoriana», n. 66).—Pont. Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4 (Roma, 1954) p. 356, cms. 23 × 16.

Con ocasión de las solemnidades del cuarto centenario de la fundación del *Colegio Romano* o *Universidad Gregoriana,* uno de sus actuales profesores, el bien conocido historiador, P. Ricardo García Villoslada, ha dado a luz esta excelente síntesis de la historia de tan ilustre institución. Si es cierto, como dice el autor, que el Colegio Romano no ha tenido hasta ahora su historiador, desde ahora podemos decir que ya lo tiene; pues, aunque se trata de una síntesis, sin embargo, encontramos en ella una exposición ordenada y relativamente completa de todo el desarrollo del más importante centro de estudios de la Compañía de Jesús.

Por ello, damos nuestra más cumplida enhorabuena al autor y a la misma Universidad Gregoriana, y hacemos votos para que tan enjundiosa *Historia del Colegio Romano* se publique pronto en español, tal como el autor la redactó, pues no es necesario añadir, que lo que tenemos presente es una traducción italiana del original castellano.

Comienza el trabajo con una breve introducción, en la que se explica cómo el Colegio Romano tuvo propiamente principio el año 1551, pero sus facultades superiores el año 1553, que es la fecha que se ha tomado como base para celebración del cuarto centenario de la Universidad Gregoriana. Asimismo se expone cómo dicha institución mantuvo hasta el año 1883 el título de *Colegio Romano* y la sede del antiguo Colegio, que todavía hoy día lleva este nombre, pero desde esta fecha, en que la revolución triunfante se apoderó del vasto edificio que mantiene todavía en su poder, las facultades superiores se refugiaron en el *Palacio Borromeo,* con el título, ya definitivo,

de *Universidad Gregoriana,* hasta que en 1930 se inauguró su nueva y definitiva sede.

Termina la introducción con una idea de conjunto sobre la genial idea de San Ignacio, al fundar en Roma este Colegio, que debía ser modelo de las instituciones docentes de la Compañía de Jesús y que tanto contribuyó a la renovación católica del siglo XVI, después de lo cual desarrolla el autor su trabajo conforme a un plan claro y sencillo.

Este comprende dos partes casi iguales. La primera trata del desarrollo de la Institución hasta quedar plenamente constituída con el nuevo edificio y la fundación definitiva de Gregorio XIII. La segunda comprende otras dos: así, en sus primeros capítulos expone el desarrollo ulterior de la gran institución docente, con la construcción de la grandiosa Iglesia de San Ignacio, el museo de Kircher, el observatorio astronómico y la biblioteca, así como también una breve enumeración de los principales acontecimientos (como la participación del Colegio Romano en el asunto de Galileo) y de sus más insignes teólogos, canonistas y hombres de ciencia. A continuación, en los dos últimos capítulos se da un resumen del sistema de formación del Colegio Romano, con sus disputas escolásticas y método de estudio, a lo cual sigue una indicación de los huéspedes insignes, pontífices, cardenales y príncipes y un elenco de los frutos de virtud y santidad del Colegio.

Aunque, indudablemente, esta segunda parte tiene particular importancia en el conjunto de la obra y manifiesta los extraordinarios resultados obtenidos por el Colegio Romano o Universidad Gregoriana, sin embargo, creemos que merecen particular atención los ocho capítulos que comprende la primera parte, en los que se nos presenta con objetividad y abundancia de pormenores el primer desarrollo del gran Colegio a través de innumerables dificultades de orden material, económico y científico. De particular interés juzgamos: el capítulo V, en el que se da una idea del método de estudio del Colegio Romano, basado en el de la Universidad de París y sintetizado en el célebre *Ratio Studiorum.* Asimismo, el capítulo VI, en el que se expone la vida moral y religiosa de los alumnos y la significación que para ello tuvieron las Congregaciones Marianas. Notamos finalmente el capítulo VIII, en el que se expone la gran significación que para toda la obra tuvo el Papa Gregorio XIII, verdadero fundador y padre de lo que por él y con razón se designa como *Universidad Gregoriana.*

Se termina la obra con breves indicaciones sobre la suerte del Colegio Romano después de la extinción de la Compañía de Jesús en 1773, en que quedó bajo la dirección de la Santa Sede y del Clero secular, hasta 1883, en que, arrojado de su sede gregoriana, se reorganizó definitivamente en el Palacio Borromeo limitándose a las facultades eclesiásticas superiores, bajo el título de *Universidad Gregoriana* y bajo la dirección de la Compañía de Jesús. Repetimos con satisfacción que poseemos ya una *Historia del Colegio Romano,* que aunque sintética y de carácter popular científico, responde plenamente a la necesidad que todos sentíamos. Su verdadero complemento sería una *Historia* bien documentada y dotada del aparato científico, que por su misma naturaleza exigiría.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

CHAZOTTES, CH., *Sacerdos et ministère pastorale d'après la correspondance de Saint Grégoire le Grand* (590-604). Thèse de doctorat présenteé à la Faculté de Théologie de Lyon. Année académique 1954-1955.—Facultés Catholiques, 25 rue du Plat (Lyon, France) p. 145.

Se trata de una tesis de doctorado aún no impresa, sino multicopiada a máquina.

El deseo de estudiar la teología del sacerdocio en los Santos Padres se le concretó a su autor en la figura relevante y señera de S. Gregorio Magno. Y lo estudió en su sacerdocio vivido, en la actividad y manera de conducirse de este gran sacerdote que recorrió todos los grados desde monje hasta Papa, en las reflexiones que hizo sobre su propio sacerdocio y en la exposición de múltiples aspectos y exigencias que tiene esta excelsa dignidad.

La elección está bien hecha indudablemente por lo que significa S. Gregorio y por la riqueza de datos que nos pueden suministrar en toda su viveza las 850 y más cartas que Chazottes ha considerado con gran diligencia en la edición berolinense de Ewald y Hartmann.

La gran riqueza de ideas y datos de que hace gala la tesis, aunque con notable sobriedad, se agrupa en torno a dos ideas fundamentales que constituyen las dos partes de la obra: la llamada de la Iglesia y la respuesta del Pastor.

S. Gregorio por apetencia interna, por vocación personal, era un monje, un contemplativo que concebía esta vida como preparación y anticipo de la bienaventuranza. La actividad externa nunca tuvo en él un apoyo entusiasta y espontáneo. La aceptaba por deber, pero practicaba y enseñaba la moderación, quería que se refrenara el desbordamiento, incitaba a nutrirse con la palabra de Dios.

Pastor de almas contra su impulso íntimo, se dedicó por exigencia de su sacerdocio a *plantar* la iglesia en el mundo, misionando a los infieles y reduciendo a los herejes, respetando a los extraños a la Iglesia, que se ajustaban a las leyes, y vigorizando la vida cristiana en los lánguidos, incluso con recurso al brazo secular. Al sacerdote sobre quien pesan todas estas responsabilidades no le basta con ser un hombre de Dios. Tiene que situarse también en el medio ambiente terreno, comprenderlo, meterse en la realidad social y cooperar con los poderes terrenos en las empresas comunes: rescate de cautivos, asistencia pública, defensa del humilde frente al potentado.

Y plantada la Iglesia en el mundo, el sacerdote tiene que mantenerla *unida,* como si Dios se hiciera presente en él a los fieles, manteniéndolos en torno a sí, ilustrando su fe, dirigiéndolos, atendiéndolos paternalmente. Y articulando su Iglesia particular en la Iglesia ecuménica con múltiples vínculos litúrgicos, doctrinales, etc., y siendo ante ellos el testigo de la unidad católica enraizada en la tradición.

Plantada y unida por la acción sacerdotal, la Iglesia debe recibir del pastor el alimento que la *nutra,* la palabra de Dios, la dirección espiritual, los sacramentos, la vida litúrgica, etc.

He aquí algunas de las muchas ideas que ha entresacado y organizado con laudable diligencia el presbítero Chazottes del epistolario de S. Gregorio Magno.—M. ZALBA, S. I.

PEINADOR, ANTONIUS, C. M. F., *Cursus brevior theologiae moralis. De iure et iustitia.*—Edic. Coculsa. Paseo de Rosales, 48 dup. (Madrid, 1954) p. XXXII + 699.

Con diligencia y laboriosidad ejemplares lleva adelante el P. Peinador, en medio de otros trabajos y responsabilidades, su plan de un Curso de moral que sólo su modestia y el deseo de asegurar a esta disciplina la dignidad que le corresponde pueden llamar reducido.

En el tratado que hoy presentamos está expuesta la materia de lo que en el decálogo constituye el quinto, séptimo y octavo mandamiento, encuadrada en las subdivisiones de la justicia no como virtud cardinal especial, sino como virtud común.

Son bien conocidas sus dotes de claridad, que en este tomo reciben nueva confirmación. El mismo orden, aquí más difícil que en otras secciones, en general es muy razonable. Tal vez presenta excesivas subdivisiones, en vez de una mayor independencia en secciones diversas. Pero eso mismo ayuda a poner cada acto en su marco moral, ventaja indiscutible del sistema de virtudes sobre el de mandamientos.

Consulta ampliamente autores antiguos y modernos y escoge en los puntos controvertidos la opinión que más le satisface, con un criterio que no compartirán siempre todos, pero que él siempre razona para justificar su elección. Acaso pudiera tenerse mayor consideración en algunas ocasiones para el punto de vista contrario, tratando de penetrarlo con plena objetividad; pero siempre aparece en el autor un sincero amor a la verdad y un noble empeño por darnos una doctrina estimuladora de la virtud y de la vida cristiana. Sin embargo, puede parecer que en algunas ocasiones no tiene un criterio suficientemente amplio dentro de una perfecta ortodoxia teórica y práctica y acaso se le lee entonces con cierta prevención.

Dos pequeños reparos en cuanto a la redacción. Uno referente al latín, que a veces se resiente un poco en la gramática y ortografía. Otro en cuanto a las citas, que podrían uniformarse según el criterio casi universalmente aceptado y también completarse. Nos interesa, por ejemplo, saber si los artículos que cita tienen muchas o pocas páginas; los nombres de las ciudades donde están editadas las obras que cita, así como los títulos de las mismas, pudieran referirse con más lógica. Pero estos reparos no tienen importancia en una obra tan ricamente documentada y tan clara y exhaustivamente desarrollada.—M. Z.

TORRE, IOANNE, *Processus matrimonialis.* Editio tertia revisada et aucta recentissima iurisprudentia Rotali.—M. d'Auria, Calata Trinità Maggiore, 52 (Neapoli, 1956) p. XII + 755, cms. 23 × 15.

El Dr. Torre, profesor en el Ateneo «Angelicum» de Roma y abogado de la Sagrada C. Consistorial, nos ofrece la tercera edición, *notabilísimamente* aumentada, de su obra *Processus matrimonialis,* en la que comenta las *Normas* que han de observar los tribunales diocesanos en las causas matrimoniales de nulidad, promulgadas por el Decreto *Provida Mater Ecclesia,* de la S. C. de Sacramentos, de 25 de agosto de 1936.

El Prof. Torre copia los artículos de la citada Instrucción, que expone con la competencia y pericia propia del que tiene en su haber más de cuarenta años de ejercicio profesional en los tribunales civiles y eclesiásticos y

confirma su interpretación con la más reciente jurisprudencia, reproduciendo con frecuencia largos fragmentos de las sentencias rotales. No cabe dudar de que muchos le agradecerán esas inserciones. Sin embargo, creemos que la mayor parte de los estudiosos hubieran agradecido más que el Dr. Torre, con el dominio que tiene de la materia, nos hubiera ofrecido un acertado resumen de esos largos fragmentos mandando a los apéndices la documentación que no está al alcance de todos (v. g. los decretos que copia en las páginas 441-454) y limitándose a darnos al pie de la página las citas de las decisiones rotales que reproduce v. g. en las pp. 188-198, 368-376, 381-394, etcétera.

En los numerosos apéndices, que llenan unas 100 páginas, reproduce Instrucciones complementarias de la Sagrada Congregación de Sacramentos, algunos discursos del Romano Pontífice a los Auditores y Oficiales de la Rota, y, finalmente, nos da los esquemas para los principales actos del proceso y los formularios correspondientes a los procesos incidentales y de nulidad matrimonial.

Termina la obra dedicando 50 nutridas páginas a un detallado y completo índice de materias, que la hacen sumamente aprovechable. Este volumen, en el que el Dr. Torre ha sabido conjugar la parte científica y la práctica, será de gran utilidad para todos los que en las Curias diocesanas tienen que intervenir en estos procesos matrimoniales.

Hemos de felicitar a la editorial D'Auria por la magnífica presentación con que nos ofrece la obra.—J. Bozal, S. I.

Géraud, Joseph, Doctor en Teología y en Medicina, Director del Seminario de Lyon. *La salud en los candidatos al Sacerdocio*, por Edición castellana por el P. Jesús Muñoz, S. I. (Colección «Psicología. Medicina. Pastoral», V).—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1956) p. 236, cms. 20 × 14, ptas. 35.

Un médico, teólogo, sacerdote y director de un Seminario, que recientemente ha sido llamado a Roma para continuar allá con mayor amplitud su acción orientadora y educadora, escribió hace algunos años un libro sobre *Contraindicaciones médicas para la orientación hacia el sacerdocio*. En lengua francesa tuvo al menos tres ediciones. Oportunamente nos presenta ahora el P. J. Muñoz la versión castellana, ilustrada con unas pocas notas sobrias y bien escogidas, sacrificando otras que se hubieran podido añadir, porque los beneficiarios de este libro han de ser personas más o menos especializadas, que pueden hacer la crítica por sí mismas.

Por fortuna se les va dando a los antecedentes y constitutivos físicos y psíquicos de los candidatos al sacerdocio cada día mayor importancia, después de que la misma Santa Sede ha encarecido ese aspecto de la vocación sacerdotal completa, de acuerdo con los datos de la ciencia experimental moderna y con la misma legislación eclesiástica, aunque excesivamente sobria.

El libro del Dr. Géraud contribuirá a esta consideración necesaria. Tras un resumen histórico del capítulo de irregularidades canónicas, considera las contraindicaciones en la herencia (tuberculosa, sifilítica, alcohólica, mental patológica), en la tuberculosis y en las perturbaciones neuropsiquiátricas emotivas y activas.

Su lectura ayudará a rectificar ideas falsas y a enriquecer con nuevos datos el criterio de los responsables en la educación de la juventud en general, pero

particularmente en la selección de los aspirantes al sacerdocio y a la vida religiosa. Muy oportuna esta publicación.—M. Z.

GOLDBRUNNER, JOSEF, *Pastoral personal, psicología profunda y cura de almas.* Traducción por Constantino Ruiz-Garrido. (Colección «Psicología. Medicina. Pastoral», XII).—Ediciones FAX. Zurbano, 80. Apartado 8001 (Madrid, 1956) p. 168, cms. 20 × 14, ptas. 32.

Un buen conocedor de la psicología profunda y de las corrientes existencialistas de nuestro tiempo se propone entresacar de ellas lo más aprovechable para fundar al hombre moderno en la conciencia de su destino individual y en su orientación hacia Dios mediante una vida de fe consciente y no gregaria.

Pío XII ha denunciado en repetidas ocasiones el riesgo de despersonalización que corremos hoy los hombres, absorbidos en la colectividad y desbordados por la técnica. Goldbrunner siente ese riesgo y quiere estimular en sacerdotes y educadores el celo por cultivar la vida personal de sus dirigidos y educandos, tanto en las manifestaciones de su vida consciente como en las reacciones inconscientes.

Para ello se propone restablecer los valores personales que constituyan al cristiano en su mayoría de edad dentro de la familia de Dios, rectificando y asentando las cuatro actuaciones y relaciones fundamentales de la vida humana: yo, tú, nosotros, Dios: realizar la verdad respecto de sí misma; practicar el mandamiento del amor; tener sentido social y vivir la religión auténtica operante. Es menester quitarse la máscara que las proyecciones del inconsciente ponen en nuestro concepto de la vida y preparar adecuadamente la naturaleza, para que actúe en ella la gracia.

Un libro profundo, no del todo accesible para cualquiera, rico en observaciones interesantes para la práctica pastoral.—M. Z.

DÍEZ BLANCO, A., y ALVAREZ, JESÚS H., O. P., *El parto sin temor* (comentario a un discurso de Su Santidad).—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 115, cms. 38 × 16.

Dos Padres Dominicos, uno graduado en medicina y otro en teología, colaboran en esta obrita para ofrecernos el aspecto moral y médico del parto sin dolor, comentando el discurso que tuvo Pío XII sobre el tema.

El título mismo indica que no están muy convencidos de la posibilidad de suprimir totalmente el dolor por el procedimiento psicoprofiláctico a la manera rusa. Muestran mayor aprecio de la concepción de Dick Read que, en realidad, se explica que pueda obtener éxitos notables en la mitigación del dolor al combatir el temor y poner a la parturienta en un clima psicológico de calma y casi despreocupación.

Bien hacen los autores en manifestar sus reservas sobre el empleo de anestésicos en el parto normal. Pero tal vez es demasiado absoluta su afirmación: «No hay motivo que justifique su empleo... Es moralmente ilícito el empleo de anestesia en todo parto normal». Más de un médico de recta conciencia pensará que la anestesia no perjudica tanto al hijo, y sobre todo a la madre o a los valores psicológico-morales del alumbramiento vivido en

plena conciencia, por lo menos cuando la dirige personalmente el tocólogo graduándola e interrumpiéndola con oportunidad para evitar los perjuicios inminentes.—M. Z.

ROLDÁN, ALEJANDRO, S. I., *Metafísica del sentimiento.* Ensayo de psicología afectiva; aplicaciones a la ontología y axiología.—C. S. I. C. Instituto «Luis Vives» de Filosofía (Madrid, 1956) p. 496, cms. 24 × 19.

Esta obra del Profesor de Psicología de la Facultad Filosófica S. J. de San Cugat del Vallés (Barcelona) es trabajo de crítica y síntesis de psicología experimental y de especulación filosófica, sobre tema tan actual y tan necesitado de serio examen como el sentimiento. A ambos estudios corresponden, respectivamente, las dos partes del voluminoso libro. La primera examina, a base de copiosa y valiosa bibliografía y de criterios fisiológicos, psicológico-experimentales y filosóficos, la existencia, naturaleza y clasificación de los sentimientos. La segunda, a fin de integrar los resultados de la anterior en una construcción filosófica, de la que el autor se propone asentar la piedra fundamental y señalar las líneas maestras, atiende a dos puntos fundamentales para ese fin: primero, buscar en el objeto del sentimiento un atributo trascendental del ser, con lo que lo sentimental quedará insertado en la raíz de toda metafísica; segundo, pues «valor» y sentimiento son inseparables, determinar la naturaleza psicológica de la aprehensión del valor y la ontológica del valor mismo y sus relaciones con el ser. Toda esta compleja variedad, que llega desde el examen de las terminaciones nerviosas periféricas captadoras del placer o el dolor sensible hasta el análisis íntimo del ser, con discusiones subsidiarias sobre asuntos como las características de la síntesis tomista y la suareziana (en las que el autor halla el vacío de la omisión de lo grato) y la clasificación de las ciencias, tiene un vínculo común que todo lo relaciona: la realidad y el concepto de lo «grato», que el autor presenta en la primera parte como objeto formal del sentimiento, diverso de lo «verdadero» y lo «bueno», y, consiguientemente en la segunda, como nuevo atributo trascendental del ser, con las consecuencias filosóficas que de ahí fluyen.

Exuberancia, originalidad, poder de síntesis, seriedad, sutileza de análisis psicológico y de penetración filosófica son valiosas dotes que resplandecen en la obra. La eficacia de las múltiples razones que en su decurso se van aduciendo es natural que sea varia y que el lector no siempre halle las pruebas tan decisivas como lo son para el autor. Por no aludir más que a un punto, si bien cardinal, no acabamos de ver que las dificultades agudamente presentadas contra el «bonum delectabile», a fin de introducir el «gratum» como nuevo atributo del ser, suficientemente distinto del «verum», no hieran de la misma manera al gratum. Igualmente, no hallamos por qué una misma potencia, cuyo objeto formal sea lo previamente aprehendido «sub ratione boni», no pueda actuar de varios modos diferentes sobre ese objeto: uno, apeteciéndolo, cuando se aprehende como ausente; otro, complaciéndose en él, cuando se prescinde de su presencia o ausencia; y otro aún, gozándolo, cuando impresiona como presente. Asuntos, como se ve, en todo caso, que exigen fina discriminación psicológica y filosófica, en la que tan rico es este libro, de alto valor para cuantos deseen estudiar hoy los sentimientos tanto en su aspecto psicológico como en el filosófico.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

BESALDUCH, SIMÓN M.ª, O. CARM., *Cancionero del Carmen*, 2.ª ed., p. 87. *Ante el Altar de la Virgen del Carmen*, 4.ª ed.—Luis Gili (Barcelona, 1955), p. 236.

Es el P. Besalduch un fervoroso Carmelita que, con amor de hijo, propaga la devoción a la Virgen del Carmelo con todo su corazón. Y que lo hace con acierto lo demuestran las diversas ediciones que sus obritas van presentando.

Ante el Altar de la Virgen del Carmen es un piadoso ejercicio para cada día del mes de julio, que puede también hacerse siempre que el devoto de la Virgen del Carmen quiera obsequiar a su bendita Madre. El *Cancionero* recoge los cantos más populares que suelen cantarse en las Iglesias carmelitanas en obsequio de la Virgen, y otras muchas aspiraciones del alma en estrofas adaptadas a la música de los cantos. Todo ello contribuirá a enfervorizar a las almas piadosas y a llevarlas más hacia el amor de la Virgen Santísima.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

WINOWSKA, MARÍA, *El Aventurero y el Santo*. Trad. de Felipe Ximénez de Sandoval.—Edic. Studium (Madrid, 1955) p. 124, cms. 19 × 11.

La juventud de hoy quiere libertad, novedad, heroísmo. Todo esto lo encontrará en este libro que María Vinowska le presenta, y que Felipe Ximénez de Sandoval ha traducido al castellano. El título responde a los dos personajes genéricos del libro: un aventurero es el hombre que tiene un ideal heroico en lo humano; un Santo es el hombre que tiene también este ideal heroico, pero en lo divino y eterno. A lo largo de la narración, amena y moderna, aparecen, se mezclan y se distinguen estos dos heroísmos. El resultado es evidente: el Santo es el verdadero héroe, el que merece plenamente este apelativo, el único que realiza una verdadera heroicidad cuando se decide al heroísmo del dolor, del sufrimiento, del vencimiento propio, del apostolado... Con este heroísmo conquista no una corona temporal, no un trofeo en los Juegos Olímpicos internacionales, sino un puesto significativo en el reino de los cielos.

Servirá este libro para entusiasmar a los jóvenes, a quienes va dirigido, a que se dediquen al heroísmo de la santidad y sigan los caminos de Cristo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

IGNATIUS VON LOYOLA, *Der Bericht des Pilgers*, übersetz und erleutert von BURKHART SCHNEIDER S. I.—Verlag Herder (Freiburg, 1956), 12.º, p. 190, cms. 11 × 18,5.

Durante el año ignaciano se han publicado ediciones manuales de la Autobiografía de S. Ignacio en varias lenguas. Conocemos la francesa del P. Thiry, la inglesa del P. William J. Young y la alemana, de la que nos ocupamos en esta reseña. Para los lectores de habla española era fácilmente accesible la edición fundamental publicada en *Fontes narrativi*, reproducida por el P. Larrañaga y reeditada en su texto hispano-italiano por el autor de estas líneas en el tomo 86 de la *Biblioteca de Autores cristianos*. Fruto de estas sucesivas ediciones ha sido una cada vez más depurada crítica del principal docu-

mento narrativo con que cuenta la historiografía ignaciana, y su amplia difusión en los diferentes países.

La edición alemana del P. Schneider se distingue, más todavía que por su elegante presentación tipográfica, por la penetrante introducción que precede al texto y por el copioso comentario histórico que lo acompaña.

El A. da al relato ignaciano el título que tuvo ya fortuna en la primera edición francesa del P. Eugenio Thibaut: *Le récit du pélerin.* Da como razón principal de su preferencia por este título el que el relato ignaciano no es sino una exposición de «cómo dirigió Dios a Ignacio desde el principio de su conversión» (P. Nadal) o, si se quiere, una descripción de su itinerario espiritual hacia Dios (p. 16). Sin entrar en la discusión de éste y de los demás títulos que se han dado a la obra, nosotros mantenemos nuestra preferencia por el más claro y corto de *Autobiografía,* y veríamos con gusto que se fuese universalizando en las diferentes lenguas. Lo que el P. Nadal y los demás querían era que Ignacio les contase su vida y «cuanto por su ánima hasta agora había pasado» (prólogo del P. Cámara); todo ello porque, según la idea predilecta de Nadal, la vida de la Compañía y la de cada jesuíta se había de basar sobre la del fundador. Que el relato no haya sido escrito de mano de S. Ignacio, que no sea completo sino lleno de lagunas e irregularidades en cuanto a los puntos que toca, y que dé más importancia a la historia del alma que a los hechos externos, no quita que sea una historia íntima contada por uno mismo, es decir, una verdadera autobiografía. Lo demás nos parece un excesivo sutilizar en materia de título. Todo lo que el A. desarrolla en el resto de la introducción sobre el autor del relato, el modo cómo se hizo y su veracidad, nos parece muy acertado.

Cuanto al texto, se atiene el A. en todo al de la edición crítica de *Fontes narrativi,* excepto en la interpretación de la palabra Chieti (Cette del texto original) en el n.º 92. Hemos de reconocer que históricamente Chieti en aquel pasaje es más verosímil que Ceuta, por más que textualmente esta lectura tenga en su apoyo la forma *Septa* o el adjetivado *septensis* de uno de los manuscritos que conservamos. Acertadamente se separa el A. de *Fontes* en la puntuación de un paso difícil del n.º 89. En la lectura «preti» o «predetti» del n.º 87, escoge acertadamente, a nuestro juicio, la segunda, por más que en la nota correspondiente da cuenta de la tradición del supuesto recibimiento por parte de los clérigos de Azpeitia tributado a San Ignacio a su llegada a su tierra natal. Acertadamente pone la interrupción del relato ignaciano en la segunda parte del número 27. Según esto, hasta allí llegó el Santo el año 1553, y lo que sigue es del año 1555. Lo que sí podemos considerar como cierto es que la interrupción se hizo antes del n.º 30.

Las notas abundantes del comentario ponen al alcance del lector, en una forma concisa y a la vez substancialmente completa, los resultados de las más recientes investigaciones.—C. DE DALMASES, S. I.

FIERRO, RODOLFO, S. D. B., *Biografía y Escritos de San Juan Bosco.* Edic. preparada por Rodolfo Fierro, S. D. B.—B. A. C. (Madrid, 1955), p. XXIV-987.

Magnífico volumen que da a conocer la inteligente y simpática figura de San Juan Bosco, consultado hasta por el mismo Papa Pío IX, y la magnitud y trascendencia de sus fundaciones, todo ilustrado con discretos gra-

bados. En la introducción el P. Fierro nos da un bosquejo de la vida del Santo. Pero ésta va luego amplificada con las *Memorias* autográficas que escribió Don Bosco por mandato del mismo Pío IX, no sin alguna repugnancia del mismo biografiado, que dejó pasar nueve años después que en 1858 recibió del Papa el encargo. Estas *Memorias* aquí se publican con notas ilustrativas del P. Fierro. Don Bosco dividió en tres épocas la historia de su Oratorio: legendaria, heroica e histórica. Sólo escribió de su mano la primera llamada legendaria, no porque no fuera real, sino por su carácter maravilloso, como obra de Dios. Al P. Fierro le cupo la labor de continuar las *Memorias* utilizando «Manuscritos» del Santo yacentes en el archivo de la Casa Madre, continuando así la historia hasta la p. 431.

Sigue luego el «Ideario pedagógico», en donde se extractan, compendian y ordenan la doctrina y directivas del Padre, manteniendo en lo posible sus mismas palabras. A continuación se dan algunos fragmentos breves de sus obras principales, en donde resalta el estilo claro y práctico de Don Bosco. Hermoso remate del tomo son las dos vidas edificantísimas que escribió de dos muchachos del Oratorio: uno San Domingo Savio, hoy elevado al honor de los altares, y otro Miguel Magone, un rapazuelo que recogió el Santo, como quien dice, del arroyo, y lo llevó al Oratorio, cuando de lo contrario hubiera ido a parar sin duda a la cárcel, y murió a los catorce años del todo transformado y con una muerte edificantísima y llorado de todos. Al fin va una muestra selecta de su epistolario. Es un volumen que se lee con fruición hasta acabar su lectura.

Hay trozos verdaderamente impresionantes, como las visiones que tuvo Don Bosco del infierno y del purgatorio. No menos interesan sus famosos sueños, al parecer sobrenaturales y proféticos, y la aparición de Domingo Savio, todo ello narrado por el Santo a los alumnos en sus charlas antes de dormir, llamadas «Buenas noches».—M. QUERA, S. I.

TORCOLETTI, LUIGI MARÍA, *Il processo di Galileo. Clero ed Astronomía.*— Scuola tipogr. Artiglianelli (Monza, 1955) p. 375 + 20 láms., cms. 15 × 21.

La presente obra, avalorada por una presentación del Cardenal Celso Constantini, trata de presentar de una manera amplia y apologética la célebre controversia, tantas veces debatida, sobre el proceso de Galileo. Por esto, mientras por una parte, no rehuye ninguna de las cuestiones a que da ocasión esta controversia, añade una segunda parte a la obra, sobre la contribución del clero a los estudios de Astronomía.

Este punto de vista apologético es el que da unidad a las dos partes, completamente distintas, de este volumen. En efecto, con el objeto de quitar la mala impresión que puede dejar la primera parte, por la intervención eclesiástica en el proceso de Galileo, se ponderan ampliamente en la segunda los méritos del clero católico, tanto secular como regular, en los progresos de la astronomía.

Y por lo que al proceso de Galileo se refiere, después de los primeros capítulos, en que se exponen los datos biográficos de Galileo y se dan en síntesis las ideas fundamentales sobre los sistemas geocéntricos y heliocéntricos, y más en particular sobre el nuevo sistema de Copérnico, defendido por Galileo, se acomete el tema fundamental. En efecto, por defender Galileo el sistema de rotación de la tierra alrededor del sol, es procesado por la

Inquisición romana, primero en 1616 y luego en 1633, y termina el proceso con la abjuración de su sistema por parte de Galileo.

Tal es el hecho fundamental, objeto de las más apasionadas discusiones. Ante todo, frente al hecho, que Galileo en todo el segundo proceso afirmó que él interiormente era contrario al sistema de Copérnico y sólo lo expuso como una hipótesis y al fin lo abjuró, trata el autor la cuestión sobre la «Mentira» que se encierra en la posición adoptada por Galileo. En realidad debe reconocerse que faltó a Galileo la valentía necesaria para sostener lo que había defendido en sus libros. Más delicada es la cuestión sobre si la condenación del sistema heliocéntrico por la Inquisición romana significa alguna dificultad contra la infalibilidad pontificia. El autor demuestra que fué un error de un tribunal eclesiástico, no del Romano Pontífice en documentos *ex cathedra*. Este error fué una advertencia para proceder en adelante con suma cautela en cuestiones científicas.

Asimismo se resuelven las cuestiones sobre «La Sda. Escritura y Galileo», teniendo presentes las expresiones de la Biblia, que hablan en la suposición, que el sol da vueltas en torno a la Tierra; sobre la posición de los Papas en torno a la doctrina de Copérnico, y otras parecidas.

La segunda parte es toda ella una confirmación de que, no solamente no ha habido oposición entre los eclesiásticos y la verdadera ciencia astronómica, sino por el contrario, ellos han sido los que en todos los tiempos más la han fomentado. Así se demuestra ya en la Edad Media y sobre todo en los tiempos modernos, desde el siglo XVI hasta nuestros días. La obra se convierte en un arsenal de nombres eclesiásticos y de instituciones, como el observatorio del Vaticano, que han ilustrado las investigaciones astronómicas. Así aparecen las largas listas de astrónomos eclesiásticos italianos, de los del Observatorio Vaticano, de los jesuítas, de los franceses y otras nacionalidades. Particularmente digno de atención es el capítulo dedicado a los misioneros astrónomos, entre los que tanto se distinguen hombres como el P. Schall, el P. Verbiest y otros muchos; y no menos interesantes son las observaciones que se hacen sobre la piedad de los grandes astrónomos. En este sentido es célebre la oración de Kepler.

La obra, escrita en estilo sencillo y sin grandes pretensiones científicas, es particularmente útil para ilustrar a los católicos en una materia en la que tan frecuentemente se formulan juicios completamente falsos e históricamente infundados.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

SAN SEBASTIÁN, CARMEN, *Mujeres en el Sermón de la Moniaña*.—Studium (Madrid, 1956) p. 270, cms. 20 × 14.

TORAL PEÑARANDA, CAROLINA, *Un niño que se llamó Jesús*.—Edit. Sapientia, S. A. (Madrid, 1955) p. 88, cms. 21 × 15.

SPIEGELBERG HORNO, L., *Vencedores los Santos*.—Edit. Sapientia, S. A. (Madrid, 1956) p. 104, cms. 21 × 15.

Tres plumas femeninas al servicio del apostolado cristiano. Ya conocíamos a Carmen San Sebastián por sus *Mujeres en la Biblia*. Con pinceladas novelísticas, con intuiciones profundas, con rasgos piadosos de la mejor ley se entretejen unas semblanzas «para-evangélicas» de las mujeres que nos dan a

conocer los Evangelistas. Aun los más prevenidos en contra de ese género literario habrán de ser indulgentes por esta vez. Porque las escenas evangélicas se completan con una imaginación sobria y con pormenores verosímiles. Muchas veces se insertan las citas de los pasajes aludidos y se supone que el lector los conoce o querrá conocerlos. El libro de Carmen San Sebastián no es una vida de Cristo en el estilo melodramático de años pasados. Su lectura, sumamente deleitosa, nos invita a releer una vez más los textos inspirados y nos familiariza con ellos.

Carolina Toral enristra su pluma colorista y castiza para contar a los niños la infancia de Jesús. Empeño difícil en que algunos han fracasado. A nuestro juicio ha sabido tomar el tono que convenía si el público imaginado es de niñas pertenecientes a sectores más distinguidos. Para chicos y chicas del pueblo nos parecen necesarios un léxico más elemental y una redacción menos lírica. Más en el clavo nos parece haber dado L. Spiegelberg en *Vencedores los Santos*. Anécdotas de tono y lenguaje popular e infantil. Ensayo logrado que está llamando a series sucesivas.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

Anónimo, *El precio de una flor. No quiero ser veleta. ¡Esa sí que es una estrella!*—Boletín «Heroínas», Plaza de la Catedral, 5 (Gerona, 1953 y 1955) pp. 72, 112, 132, cms. 20 × 16.

Unos celosos sacerdotes seculares han levantado bandera por el Bto. Maestro Avila y emprendido un nuevo esfuerzo para difundir su conocimiento y doctrina. De sus plumas han brotado los folletos que reseñamos. El primero encomia el valor de la Virginidad y puntualiza algunas afirmaciones de los que la posponen al Matrimonio. El segundo encarece la necesidad de la dirección espiritual y establece sus principios fundamentales mirando principalmente a la persona del dirigido. Todo ello autorizado con frecuentes citas del dicho Beato Maestro. *¡Esa sí que es una estrella!* es el título algo sensacionalista de una vida popular del Apóstol de Andalucía. Bajo la alegoría que indica el título se nos cuentan sus hechos tomados principalmente del libro escrito por el V. P. Granada. Las tres publicaciones son otros tantos «reportajes» del Boletín «Heroínas» que nos promete ulteriores iniciativas.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

RYWALSKY, PASCUAL, O. F. M. CAP., *La Misa*.—Editorial Franciscana. Cambios Nuevos, 1, 1.º, 2.ª (Barcelona, 1956) p. 64, cms. 17 × 13, 12 ptas.

Una explicación clara y breve de la Misa. Sin tecnicismos difíciles ni notas eruditas. Todo asimilable con dieciséis magníficas fotografías que no enseñan menos que el texto y que nos sumergen en un ambiente de renovación litúrgica que comprende todo: mobiliario ornamentos, tabernáculo y altar. Antemisa, ofertorio, consagración y comunión se exponen con una concisión que pocas veces se ve. Folleto muy apto para el fin que pretende. El anónimo Traductor, acaso por un prurito de fidelidad, ha hecho una versión muy resabiada del original francés.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

CRONICA

XVII Asamblea de Estudios Marianos

(Madrid, 24-28 agosto 1957)

El tema de la XVII Asamblea de la Sociedad Mariológica Española fué el estudio de la Corredención Mariana. Se había tratado ya de esta materia en la segunda Asamblea de la Sociedad en 1941. Pero ahora, en vísperas del magno Congreso internacional de mariólogos que tendrá lugar, Dios mediante, el año próximo en Lourdes, con ocasión del Centenario de las Apariciones de la Virgen Inmaculada en aquellos parajes, pareció muy conveniente volver a tratar el tema, para definir la posición de la Sociedad mariológica española ante las nuevas orientaciones que en el Extranjero van perfilándose sobre la Corredención.

Porque es sin duda motivo de satisfacción para los mariólogos españoles el constatar que, sin llegar a defender la corredención inmediata, van apareciendo en el Extranjero corrientes más favorables, o, por lo menos, no tan alejadas de nuestras posiciones. A ello han contribuído sin duda de un modo particular los documentos pontificios, en particular de Pío XII, que van hablando cada vez de un modo más claro y que difícilmente pueden interpretarse en otras hipótesis.

Para el fin que se pretendía, pareció conveniente considerar tres puntos principales en nuestra Asamblea. I. Las posiciones actuales de los mariólogos extranjeros ante este problema. II. La doctrina del Magisterio Eclesiástico, Sda. Escritura y Tradición. III. Una nueva revisión de las principales dificultades especulativas contra la Corredención.

Del primer punto trató el P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap., en lo que se refiere a los mariólogos franceses (aunque su trabajo se redujo casi exclusivamente a Dillenschneider) y esperamos ver aparecer en el próximo volumen de «Estudios Marianos» el trabajo del P. Domiciano Fernández, C. M. F., sobre la Corredención en el pensamiento alemán, que no pudo exponernos de palabra.

Sobre el segundo punto versaron la mayor parte de los trabajos presentados en la Asamblea. El P. José A. de Aldama, S. I., trató de la Corredención en el Magisterio eclesiástico. Con la claridad y precisión de costumbre, después de una rápida mirada de conjunto a los documentos pontificios anteriores, estudia a Pío XII principalmente en sus escritos más recientes: Epílogo a la Encíclica «Mystici Corporis», la Constitución Apostólica «Munificentissimus», las Encíclicas «Ad caeli Reginam» y «Haurietis aquas». Las conclusiones a que llegó fueron éstas: 1. Los Papas afirman

constantemente una asociación de María a nuestra Redención que no puede reducirse a una mera acción maternal. 2. Esta asociación no se refiere solamente al plano de la redención sujetiva. 3. Este hecho es tan claro que les sirve de fundamento para deducir de aquí otras verdades, como su Realeza. 4. Nos la proponen como contenida en la Revelación, particularmente en el Protoevangelio. 5. Se verifica principalmente en el Calvario. 6. Es una cooperación al mismo sacrificio de la cruz. 7. Es «per modum meriti, satisfactionis et redemptionis». 8. Los Pontífices ciertamente hablan de María como representante de la Naturaleza humana en la Redención; pero no es éste ni el único ni el principal aspecto. 9. Hay una evolución evidente en claridad de los primeros a los últimos documentos.

De la Corredención en la Sda. Escritura trató el P. MÁXIMO PEINADOR, C. M. F. Tituló su estudio «Teología bíblico-mariana de la Asociación de María a la Redención. Síntesis escriturística». Como ya se habían estudiado en otras Asambleas los textos escriturísticos principales, da una síntesis por el método regresivo de las interpretaciones que de los diversos textos dan los Romanos Pontífices.

Los trabajos sobre la Tradición fueron numerosos. Los que debían versar sobre los Santos Padres faltaron, por ausencia forzosa de los que debían tenerlos, y esperamos leerlos en el próximo anuario de «Estudios Marianos». El P. IGNACIO RIUDOR, S. I., trató de los Escritores Eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII. En este período aparecen los tres primeros textos claros en que se habla de los dolores de María junto a la cruz en orden a nuestra redención y en general, sin encontrarse todavía textos explícitos sobre la Corredención, como en épocas posteriores. Aparecen, sin embargo, los fundamentos principales, sobre todo en la importancia que dan al «Fiat» de la Encarnación en orden a nuestra Redención, para las ulteriores deducciones de la Mariología especulativa en lo que atañe a la Corredención.

El P. MANUEL GARRIDO, O. S. B., monje de Silos, hizo un estudio muy documentado sobre la Corredención en las Liturgias occidentales, bajo estos tres capítulos: Textos varios sobre Eva-María, Corredención y divina Maternidad, Compasión junto a la Cruz. Sacó la conclusión que el valor principal de dichos textos litúrgicos estaba en las expresiones que se refieren al Consentimiento y a la Maternidad divino-soteriológica. No aparece muy clara la Corredención inmediata.

La mayor parte de los estudios de esta Asamblea se ocuparon de teólogos tridentinos o posttridentinos. Catarino fué objeto de un profundo estudio del P. PEDRO DE ALCÁNTARA, O. F. M. La cooperación de María a nuestra Redención la pone dicho Autor en el paralelismo con Eva y al considerar a María como «Mater viventium». No aparece clara una cooperación inmediata en la redención objetiva. En cambio el P. DEMETRIO PRADA, C. M. F., en un estudio muy laborioso que hizo de manuscritos conservados en la Universidad literaria de Salamanca, de PP. Jesuítas del siglo XVII, encuentra entre ellos: 1. Teólogos que hablan clarísimamente del mérito de congruo de María en nuestra redención objetiva. 2. Otros que insinúan ya el mérito de condigno y la gracia social y capital de María. 3. Quienes por defender la Inmaculada Concepción admiten no sólo la Corredención, sino la carencia de todo débito de pecado en María. 4. Otros admiten la maternidad divina como formalmente santificante: la maternidad divina es un mérito infinito, luego puede redimirnos; y 5. Otros admitiendo la posi-

bilidad de la corredención, niegan el hecho por no encontrar solución a la dificultad de que si es corredentora no podría ser redimida.

De especial interés fué también el estudio del P. ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, carmelita, sobre la «Mística Ciudad de Dios» de la V. Madre María de Jesús Agreda. Esta gran mística dice abiertamente que «el mismo Señor la hizo participante [a María] de la dignidad de Redentora». Fué delatada a la Inquisición y con ocasión de su proceso aparecen impugnadores y también decididos defensores de la Corredención de María. Este hecho puso bien patente que la doctrina de la Corredención no era cosa rara entre los teólogos de aquel tiempo. También el P. ISMAEL DE SANTA TERESITA nos dió a conocer la doctrina de la Corredención que defiende el P. José de Jesús María Quiroga, hermano suyo en el hábito de Nuestra Señora del Carmen.

El P. OVIDIO CASADO, C. M. F., nos prometió hablar de María Corredentora e Inmaculada, aunque en realidad sólo nos habló —seguramente por falta de tiempo— de la doctrina de Salazar de que María careció de todo débito de pecado. Es lástima que hubiera escogido para leernos precisamente la parte de su trabajo que ya caía fuera del tema general de la Semana. Quizá se notó en algunos ponentes un interés un poco excesivo de tratar «oportune et importune» de esta famosa cuestión del débito, cuestión que seguramente no carece de interés, pero de la que ya se había tratado en otra Asamblea hace tres años; y que ahora caía fuera del objeto principal de la presente reunión.

Aparte merece citarse el estudio del verdadero especialista en la materia, P. ANGEL LUIS, C. SS. R., «Pensamiento de S. Alfonso M. de Ligorio sobre la cooperación de María a la Redención objetiva». Supuesto que hay textos claros en los que afirma el Santo Doctor dicha cooperación inmediata y otros en que *parece* negarla, la probidad científica exige que estos últimos se interpreten a la luz de los primeros, ya que cuando un Autor afirma lo que es menos no por eso excluye lo que es más, mayormente si tiene otros pasajes en que afirma claramente esto que es más.

Sobre la tercera clase de trabajos, o sea revisión de las dificultades de orden especulativo contra la Corredención hubo sólo un trabajo, el del P. JOAQUÍN ALONSO, C. M. F. Nos habló de la clásica dificultad «Redimida y Corredentora». Después de una Introducción sobre la Metodología que hay que seguir en los problemas que tocan el doble orden de intención y ejecución, presentó el P. Alonso la historia doctrinal de la dificultad y los diversos tanteos de solución, que agrupó en tres grandes direcciones: el grupo «clásico» de los corredencionistas, P. Bover, P. Crisóstomo de Pamplona, Dillenschneider, etc., que encuentran la solución en la distinción entre el orden de ejecución y el orden de intención; el grupo de mariólogos, como los actuales alemanes Semmelroth, Rahner, etc., que admiten sólo la corredención receptiva y para los cuales la dificultad no existe, y una tercera opinión que el P. Alonso encuentra en Lebon, el gran mariólogo recientemente fallecido, y que es la que a él únicamente satisface y que radica en la misma elevación de María a la dignidad de su Maternidad divina. Manifiesta en su trabajo su disconformidad con la doctrina de la Corredención que sostienen en general los teólogos de nuestra Sociedad y afirma que «reducir el problema de la corredención a un problema de coeficiencia ha llevado a un callejón sin salida». Naturalmente la mayoría de los miembros

de la Sociedad no estuvieron conformes con las ideas del P. Alonso y se entabló una animada discusión.

Finalmentee, como trabajos de tema libre hay que consignar un trabajo de una crítica muy profunda del conocido Escriturista Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. I., sobre la nueva interpretación del P. Audet, O. P., del pasaje de la Anunciación, y el estudio del P. ESTEBAN DE SAN MARTÍN, O. R. S. A., sobre la Inmaculada Concepción y el débito de pecado original, según el P. Martín de Esparza, S. I.

IGNACIO RIUDOR, S. I.

XVII Semana Española de Teología

Organizada por el Instituto «Francisco Suárez», se celebró en Madrid, del 16 al 21 de septiembre pasado, bajo la presidencia del Excmo. Sr. Dr. D. JESÚS ENCISO, obispo de Palma de Mallorca, la XVII Semana Española de Teología. Buen concurso, desde todos los puntos de España, de profesores de ambos cleros en esa convivencia fraternal de comunes preocupaciones científicas, que es acaso el fruto más estimable de tales Semanas. El pecado original fué el tema central; de volumen y antiguo, pero siempre nuevo religiosamente por sus repercusiones en la vida moral y teológicamente por su esencia de perfil tan misterioso.

Supuesto el dogma del pecado original, cinco ponencias intentarían en las sesiones matutinas hacer luz sobre sus aspectos más oscuros. El pasionista P. BERNARDO MONSEGÚ, sobre *Lo revelado, lo teológicamente cierto y lo problemático en la doctrina del pecado original originado*, subrayó la actualidad del tema, porque sus postulados dogmáticos parecerían contradecir a ciertos datos científicos. Se propuso distinguir en él lo dogmáticamente intangible de lo sujeto aún a exploración. Se fundó sobre todo en las definiciones conciliares tomadas en su circunstancia histórica, insistiendo con minucioso detalle en las tridentinas.

Afirmado el pecado original, cabría preguntar si es pecado estricto. El P. JOSÉ SAGÜÉS, S. J., trató de responder: *El pecado heredado de Adán es pecado en sentido estricto y propio de cada uno de sus descendientes.* Lo es por implicar separación de Dios y la debida voluntariedad. Y tal sentido se expresa en los escritores latinos y en la Iglesia desde Celestio y Pelagio, sus negadores, y S. Agustín, S. Inocencio I, S. Zósimo, el Concilio de Cartago de 418, el II de Orange y el provincial de Sens hasta Trento y Gregorio XVI. Los escritores orientales a menudo afirmaron más bien el aspecto penal del pecado original, pero incluyendo ante todo la muerte del alma. Con todo, la expresión latina y la oriental, que se basan en la Escritura, convienen en la separación de Dios con voluntariedad en Adán, sin que los latinos parezcan exigir otra voluntariedad especial en cada hombre, y por tanto en el mismo sentido fundamental de pecado estricto.

Pero admitido tal pecado como estricto, persiste el gran problema de su voluntariedad, o sea de la *Solidaridad del linaje humano con Adán en el pecado originante.* D. JOSÉ CAPMANY, profesor en el Seminario de Barcelona,

tras explicar brevemente las nociones de solidaridad y de capitalidad de Adán, según la revelación, propuso el pecado habitual de Adán como privación de gracia, caridad, etc. para así considerar el pecado original en nosotros como estado de pecado, por los elementos comunes entre el estado pecaminoso de Adán y el nuestro. La solidaridad de todos con Adán se funda en la disposición divina de dar a Adán la justicia original «per modum accidentis speciei». La voluntariedad causal del estado pecaminoso reside en Adán, y de algún modo en cada individuo, cuya privación de caridad en la voluntad es verdadero reflejo del pecado de Adán. Aludió a las proposiciones de Bayo, al «pacto» de los teólogos postridentinos, a ciertas comparaciones clásicas y por su utilidad teológica a varias hipótesis formulables si Adán no hubiera pecado.

Un problema de orden distinto surge de la doctrina católica del pecado original ante la ciencia natural. Lo estudió D. José M. Sáiz, profesor en el Seminario de Monte Corbán: *El poligenismo a la luz del dogma del pecado original.* Este dogma supone una sola pareja como fuente del género humano. Pío XII frenó a ciertos teólogos que abrían posibilidades al poligenismo. Trento, al precisar la doctrina del pecado original, cortó hace ya cuatro siglos el brote poligenista. S. Pablo también vincula aquel pecado al monogenismo.

Por fin una cuestión ulterior: *Esclarecimientos mutuos entre el dogma del pecado original y la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo.* El P. Ramón G. Rodríguez, O. P., partiendo del planteamiento metafórico de los dogmas, pasó a la especificación de sus aplicaciones en S. Tomás, concluyendo la fundamentación y las relaciones proporcionales entre la teología del pecado original y el Cuerpo Místico.

Como se ve, no se incluyó el tema básico de la esencia del pecado original, acaso por creerse más averiguado o tocado en otros temas. De hecho no levantó discusión y todos los semanistas parecían de acuerdo en identificar dicha esencia con la privación voluntaria de la gracia santificante. Tampoco se incluyó el tema de la trasmisión del pecado original por la generación, sin duda porque se tiene por resuelto y sólo suscita problemas de valor secundario.

Junto a las anteriores ponencias se presentaron tres estudios relativos al pecado original. *Si la permisión del pecado original debe concebirse fuera o dentro de una economía reparadora,* se preguntaba el P. Basilio de San Pablo, C. P., la opinión de los teólogos occidentales, de suponerla fuera de tal economía, tiene serios inconvenientes. El disertante se adhiere a la unánime de los orientales, que no acierta a concebir aquella permisión sino dentro de la dicha economía, y estudia como bases de su tesis la predestinación única y total de Cristo como Verbo Encarnado Redentor y la predestinación ya del primer hombre a la filiación divina en Cristo y por Cristo reparador. El P. Isaac Vázquez, O. F. M., *La doctrina del pecado original en los teólogos franciscanos del siglo XVI,* estudió los principios teológicos en la materia a través de Carvajal, Castro, Vega, Córdoba, Anglés, Herrera, Juan de Ovando y Rada, que dejaron una valiosa aportación a la teología española del pecado original en el siglo XVI.

El P. Pedro de Alcántara, O. F. M., sobre el tema *Relaciones entre la esencia del pecado original y su transmisión,* hizo una síntesis histórica del proceso teológico de los conceptos de pecado original, su transmisión y la solidaridad de Adán con el género humano, fijándose en las teorías agustinianas, realistas y nominalistas, en S. Tomás y Escoto y en las directrices

voluntarias postridentinas. Y el P. ANTONIO GARCÍA DEL MORAL, O. P., desarrolló el tema *Razón formal y modo de la transmisión del pecado original.* Puesta la distinción entre «razón formal» y «modo» en dicha transmisión, trató primero de aclarar si puede sugerirse en Adán una capitalidad que no sea la simple generación, ni la capitalidad jurídica o moral, y luego de precisar el alcance del concepto de «generación» en las fuentes bíblicas y eclesiásticas.

Las sesiones vespertinas, de confiada conversación científica, tendían a buscar soluciones a los problemas suscitados, entre los que el más discutido fué el de la voluntariedad del pecado original, que puso a la vista las dos corrientes: la de no exigir en aquel pecado más voluntariedad que la de Adán, y la de mantener alguna voluntariedad misteriosa en cada individuo.

A los del problema central se añadieron otros valiosos estudios teológicos de tema libre. Bajo el título *El Cuerpo Místico en San Pablo,* el P. CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap., examinó la teoría de ciertos autores modernos, de que S. Pablo nunca habla de un organismo o cuerpo místico cuya cabeza es Cristo y sus miembros los fieles, sino de identificación mística con el Cristo personal. Y con detenido análisis de sus razones y de textos paulinos tras diversas pruebas concluye que el Apóstol afirma el organismo místico de los fieles con Cristo Cabeza.

D. AGUSTÍN ARBELOA, canónigo de Pamplona, expuso el tema *Francisco Javier en el diálogo teológico sobre la justificación de los infieles.* Javier, en la polémica sobre la posibilidad de salvación de los infieles, unas veces respira pesimismo y otras veces parece le basta el cumplimiento de la ley natural. Con todo, exige la fe estricta en Dios remunerador, pero ésta la ve como un girón de la antigua revelación en los infieles que guardan la ley natural. Como cree que acaso esa fe en algunos sectores se ha apagado, entonces puede ver la condenación de muchos. Equidista, pues, en su sentir teológico de los dos extremos que hay que mirar para conocer su mente. El P. CÁNDIDO POZO, S. I., en *Una contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático,* dió la conclusión de un estudio suyo sobre la teoría de aquel progreso en los teólogos salmantinos, a saber, la no existencia de opinión tradicional favorable a la definibilidad de fe de la conclusión teológica; en el siglo XVI aparecen casi a la vez todas las soluciones después clásicas. Acentuó como interesante en la apreciación teológica el sentido peculiar de «herejía» y «error» antes de Báñez.

En su estudio *El argumento de Escritura y la teología bíblica,* el P. LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. I., señaló diferencias mutuas entre teólogos y escrituristas, a propósito del argumento de Escritura. Son fruto de una evolución especializada. Analizó el proceso histórico del método de argumentar y sugirió algunos posibles remedios. El punto *La paridad jurídica de la mujer en el matrimonio* lo trató D. ANDRÉS AVELINO ESTEBAN. Sobre un fondo histórico y doctrinal, llegó a la conclusión de negar la compatibilidad de una paridad absoluta y total entre marido y mujer con las enseñanzas teológicas sobre la autoridad del varón y la sumisión y obediencia de la mujer. Por fin, el P. MARCELINO RODRÍGUEZ, O. F. M.: *En torno al problema de la cantidad eucarística.* Expuso la teoría de Amor Ruibal sobre el mismo, deteniéndose en algunas aplicaciones personales respecto del modo de la presencia eucarística del Cuerpo Místico y a la naturaleza de la extensión de las especies eucarísticas.

El cuadro trazado muestra, aun en los límites de unos pocos estudios, un hondo afán de avance en nuestros teólogos, que se prevé crecerá geométricamente sin cesar hasta lograr los frutos que todos deseamos.

J. SAGÜÉS, S. I.

XVIII Semana Bíblica Española

Del lunes 23 de septiembre al viernes día 27, se reunió en Madrid, en la sede del Instituto «Francisco Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (calle Duque de Medinaceli, 4), la XVIII Semana Bíblica Española. Siguió inmediatamente a la XVII Semana Española de Teología. Ambas coincidieron en tratar el mismo tema central, según sus respectivos puntos de vista y sus respectivas finalidades específicas. Este año fue el concepto de pecado y problemas anejos, dando especial cabida a las cuestiones de actualidad sobre el pecado original.

En la Semana Bíblica hubo dos clases de reuniones, marcadamente distintas. Las *de mañana,* que se tenían a partir de las 10,30 en el salón de conferencias del Consejo, a las cuales podía asistir toda clase de público, y las *de tarde,* exclusivas para profesores y graduados en ciencias bíblicas, las cuales se dedicaron de preferencia a la discusión de temas expuestos. Estas últimas se tenían a partir de las 6,30 en la Biblioteca del Instituto. A su vez, en las sesiones de la mañana se presentaron dos clases de trabajos: las *ponencias,* señaladas de antemano por la Mesa de Dirección de la Semana, y las *comunicaciones,* que libremente había escogido cada relator. En las sesiones privadas de estudio y discusión de la tarde se continuó primero la exposición de las ponencias de la mañana que habían quedado incompletas, y luego, por partes, se tuvo otro ciclo de ponencias que versó sobre el concepto de Teología Bíblica. Después de cada exposición seguía la discusión del tema y la proposición de dificultades.

Para dar de algún modo unidad a tan amplios y diversos temas, parece más conveniente presentar primero las ponencias de la mañana con su respectiva discusión de tarde sobre el pecado; luego los trabajos de tarde, que versaron sobre Teología Bíblica, y finalmente las comunicaciones libres de la mañana.

Presidió algunas de las sesiones públicas de la mañana el Ilmo. Sr. Obispo de Mallorca, Dr. D. Jesús Enciso Viana. Actuó de moderador en todos los actos de la Semana don Salvador Muñoz Iglesias, jefe de la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez», del Patronato «Raimundo Lulio», y de secretario don Joaquín Blázquez Hernández. La presidencia estuvo además integrada por don Ramiro López Gallego y por don Andrés A. Esteban Romero.

I

EL PECADO EN LA BIBLIA

Ponencias de la mañana.—El *lunes día 23,* el P. RAFAEL CRIADO, S. I., de la Facultad Teológica de Granada, trató del *Concepto de pecado en el*

Antiguo Testamento. Ante todo examinó el contenido lingüístico de los vocablos que en el Viejo Testamento se emplean para expresar la noción del pecado, que son *ḥṭ'*, *'awôn* y *peša'*. Un fuerte contingente de casos entraña elementos ético-religiosos, y no raramente se atiende a la plena voluntariedad responsable del sujeto de la acción pecaminosa. Se señala, pues, una disposición interior mala. Analizó luego el concepto viejotestamentario de pecado, atendiendo al aspecto naturalístico-mágico y considerándolo como falta contra los usos de la estirpe y la pureza material cúltica. Finalmente estudió el aspecto teológico. Trató de la esencia, sujeto, origen, consecuencias y perdón del pecado.

El *martes día 24*, el P. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., de la Pontificia Universidad de Salamanca, desarrolló el tema *Las diversas clases de pecado en la Biblia.* Asentada la noción genérica de pecado, que supone insubordinación o rebelión contra Dios, fue tratando sucesivamente, en diversos apartados, del pecado moral, que aparece claramente en los textos primitivos bíblicos, y del pecado ritual, que se manifiesta después de la Alianza; del pecado individual y colectivo; del pecado original, que es considerado en el Viejo Testamento como razón del mal físico y moral y cuya transmisión, como hecho, explica san Pablo de modo manifiesto; de la existencia de pecados mortales y veniales, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento; y finalmente de los pecados irremisibles. En este último apartado, recorrió los textos clásicos del Nuevo Testamento que parecen probar la existencia de pecados irremediables, y concluyó diciendo que en realidad no se dan, porque el Evangelio es un Evangelio de perdón. En la sesión de la tarde se discutió ampliamente la naturaleza del pecado colectivo, según aparece en el Antiguo Testamento, y si, como tal, ha de considerarse verdadera culpa o solamente como pena.

El *miércoles día 25*, el P. JOSÉ GOITIA, O. F. M., de los Padres Franciscanos de Aránzazu, habló de *Las causas del pecado en la Sagrada Escritura.* Se redujo muy oportunamente, dada la amplitud del enunciado, a la doctrina de san Pablo, y aun de ésta presentó solamente, en amplia elaboración de síntesis, el contenido de los términos σάρξ, νόμος y πνεῦμα. Siguiendo la corriente conceptual viejotestamentaria, san Pablo concibe la *carne* y la *ley* como principios dinámicos del obrar pecaminoso. Esta posición excluye, sin embargo, todo contenido filosófico de matiz maniqueo o docetista. Pablo todo lo ve a la luz del principio soteriológico de la obra de Cristo. Así, en contraste, la redención y la salvación por Cristo infunden en nosotros un principio más sublime de acción, el *espíritu*, que capacita eficientemente nuestro ser para la práctica del bien moral.

El *jueves día 26*, habló sobre *El pecado original en San Pablo* el reverendo don JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ RUIZ, canónigo lectoral de Málaga. En un estudio previo e introductivo a la exegesis analizó primero los elementos que podían ofrecer puntos de contacto con el tema que trataba, tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo y en el ambiente ideológico del Nuevo Testamento. Se detuvo en comentar el sitio clásico de san Pablo sobre el pecado original (Rom 5, 12-21). Después de un amplio recorrido por la terminología paulina, presentó la posición de Lyonnet, que matizó ligeramente. El pecado original y su naturaleza aparecen en san Pablo en

virtud, principalmente, de la marcada antítesis Adán-Cristo. El modo no se encuentra en san Pablo. En la discusión de la tarde se trató ampliamente de la terminología paulina que afecta al problema; en especial, de la interpretación que se ha de dar a la palabra *ley*.

Finalmente, el *viernes 27 de septiembre*, el P. OLEGARIO GARCÍA DE LA FUENTE, O. S. A., del Real Monasterio de El Escorial, desarrolló la última ponencia de este ciclo, que versó sobre los *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo Testamento*. Basándose en los datos del Viejo Testamento, mostró ante todo, como cuestión preliminar, la existencia de la misericordia, compasión y bondad de Dios en perdonar el pecado, siempre que se den las condiciones requeridas. En las disposiciones humanas para la remisión del pecado cabe señalar, según la doctrina viejotestamentaria, la colaboración del hombre con la acción de Dios, la oración, la confesión de las culpas y el arrepentimiento. En último lugar, precisó la eficacia del perdón divino, ante todo en su aspecto negativo, en cuanto las expresiones *purificar, lavar, borrar, no imputar, cubrir, ocultar, apartar la faz, no acordarse* del pecado implican su verdadera desaparición; mientras, por otra parte, las palabras *corazón puro, espíritu firme y nuevo*, que tanto usan los profetas, suponen la restitución al pecador de la amistad divina con todas sus consecuencias.

Estas fueron las ponencias sobre el tema central de la XVIII Semana Bíblica Española, «El pecado en la Biblia». La ventaja en obtener una síntesis de conjunto justifica la inserción en el plan general de puntos tan amplios y dispares. Aunque se hubiera visto con gusto una mayor reducción del temario que hubiera dado cabida a estudios más analíticos y personales sobre puntos actualmente discutidos o que ofrecieran nuevas posibilidades.

II

TEOLOGÍA BÍBLICA

Ponencias de la tarde.—El tema «Teología Bíblica» se trató en las sesiones de la tarde, dedicadas exclusivamente a especialistas en ciencias bíblicas. A cada ponencia seguía la discusión, que a veces se subsumió y continuó el día siguiente. Presentaron trabajos, sucesivamente:

El P. JOSÉ ALONSO, S. I., de la Universidad Pontificia de Comillas (*Concepto de Teología Bíblica a través de la historia. Consideración de algunas tendencias*). La Teología Bíblica nace bajo el signo del historicismo. Juan Felipe Gabler, en 1787, abre camino a la nueva ciencia, y desde entonces la Teología Bíblica queda convertida en Historia de la Religión (Smend, Holtzmann, Schultz, Kautzsch). Lemonnyer la llama disciplina histórica, y Porteous fenomenología bíblica. Bajo el punto de vista sistemático se forman bloques interpretativos en torno a las ideas de Dios, el hombre y la salvación. Es importante la aportación de Eichrodt, aunque pueden oponérsele reservas. Sobre todo es digna de notarse la posición de Wright, que da preponderancia al hecho histórico y considera la Biblia más que palabra de Dios, hechos de Dios. En la conversación que siguió a la lectura de este trabajo se hizo notar la necesidad de dar cabida en el cuadro histórico a Lagrange

y a su escuela (Peinador), y se subrayó el influjo que tuvo la Filosofía subjetiva en la formación de la Teología Bíblica, ya desde sus orígenes, como afirman Lemonnyer [*Théologie du Nouveau Testament* (París, 1928) 2 s.] y otros.

El P. Pedro Franquesa, C. M. F., del Escolasticado de Valls, desarrolló el tema *Concepto de Teología Bíblica.* Ante todo advirtió que ya desde el comienzo de esta disciplina hubo en su mismo concepto un confusionismo substancial, que procedió del hecho de quererla presentar como un sustitutivo de la Teología Dogmática. A pesar de todo, una verdadera y perfecta Teología Bíblica es posible y de necesidad urgente, puesto que es punto de partida y complemento de la teología y de la exegesis. Finalmente enumeró los justos criterios con que ha de ser elaborada la Teología Bíblica.

El P. Luis María Alonso Schökel, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, habló sobre *El argumento de Escritura y la Teología Bíblica.* Abogó por el perfeccionamiento del llamado argumento de Escritura en el plan de estudios de la Teología Dogmática. Las modernas aportaciones de las ciencias bíblicas están dando su fruto y es posible una selección y mayor precisión de los elementos escriturísticos de valor probativo teológico. No tendría que atenderse tanto al formalismo cuanto al estudio positivo y complejo, dando su justo valor al método histórico de investigación. Toda esta exposición doctrinal la apoyó en el proceso que ha seguido el estudio y la enseñanza de la teología, con sus ventajas e inconvenientes, desde su mismo origen hasta nuestros días. En la discusión final hicieron notar algunos (López Gallego, Criado) que esta tendencia puede ser muy útil a los profesores e investigadores, y que podría irse introduciendo, según las exigencias y normas pedagógicas actuales, basadas en la experiencia secular, lo permitiesen.

Finalmente, el P. Máximo Peinador, C. M. F., de Madrid, habló sobre la *Integración de la exegesis en la Teología* (*Hacia una auténtica Teología Bíblica*). Ha de haber una integración de la exegesis en la teología. Históricamente, tanto la exegesis como la teología aparecen formando parte de una misma Revelación, y esto se manifiesta en los Santos Padres, en la Escolástica y en los teólogos modernos. Estos dos últimos siglos ha habido una evolución en cuanto al concepto, procedimientos y contenido de ambas que ha llevado a cierta tensión entre exegetas y teólogos. La insuficiencia de las concepciones y realizaciones precedentes induce a buscar una fórmula eficaz. Teología Bíblica será aquella ciencia que sepa emplear perfectamente en la elaboración de su contenido la sana hermenéutica, la analogía de la fe y el sentido literal «pleno», del cual el relator se mostró partidario. Todavía más, los resultados así obtenidos se han de organizar en sistema, objetivo y consecuente.

Las intervenciones de los asistentes fueron muchas y variadas en las discusiones de estos temas de estudio. Se llegó de hecho a la conclusión siguiente. Teología Bíblica es la suma total de verdades teológicas reveladas, contenidas en la Escritura y organizadas según un sistema objetivo. Se requiere el empleo del testimonio de Dios en la interpretación de la Biblia, para llegar a obtener ese cuerpo de verdades reveladas. Quien excluyera positivamente la fe obtendría a lo sumo una Teodicea Bíblica.

III

Temas libres

Por las mañanas, después de la lectura de las ponencias, se tuvieron varias comunicaciones libres en el mismo salón de conferencias del Instituto.

Hubo tres que versaron sobre el tema central del pecado.

A) *Sobre el pecado*

El *martes 24 de septiembre,* el P. Luis Arnaldich, O. F. M., de la Pontificia Universidad de Salamanca, habló sobre *El pecado en el Libro de Judit.* En un amplio trabajo de síntesis presentó cuanto se refiere al pecado en dicho Libro. Precisó más este punto: el verdadero enemigo de Israel es el pecado de idolatría. Nabucodonosor con sus ejércitos, como representante de los imperios de la tierra, quiere acabar con el monoteísmo de Israel. Solamente la violación por parte del pueblo escogido del pacto con Yahweh, es decir, una rebelión contra su Dios, le pone en peligro inminente de perecer, pues entonces Dios lo abandona a su propia suerte.

El *miércoles día 25,* el P. José Alonso, S. I., consideró *El pecado en la literatura judía extrabíblica desde el siglo II antes de Cristo al I después de Cristo.* Presentó en vista panorámica cuanto la literatura apócrifa rabínica y de Qumrán, inmediata a Jesucristo, contiene sobre este tema. Consideró los siguientes apartados, que explicó detenidamente: Carácter general y distinción de pecados, bajo el punto de vista netamente religioso; posición del judaísmo respecto a la responsabilidad colectiva y orientación marcada por Ezequiel; extensión del pecado y su universalidad; origen remoto del pecado; origen próximo del pecado, a saber, el mal impulso (o los dos espíritus), Satanás y la libertad; consecuencias morales y físicas del pecado, y, finalmente, remisión de los pecados antes de la muerte por la conversión y después de la muerte según los escritos pseudoepigráficos, rabínicos y qumránicos.

El *jueves día 26,* el reverendo don Valentín Soria, Pbro., presentó el tema *La secta judía del mar Muerto analiza el concepto de pecado.* Recorrió detenidamente los escritos de Qumrán y entresacó de ellos cuanto pudiera contribuir al conocimiento del concepto de pecado. Atendió particularmente a los siguientes apartados: expiación del pecado; penas por faltas leves y graves; blasfemia; tentación y victoria; medios preservativos; pecados privados y públicos; ley, culpabilidad, contaminación y purificación. Corroboró sus afirmaciones con la lectura de varios fragmentos escogidos de las obras de Qumrán.

B) *Asuntos varios*

Se leyeron además otros trabajos libres.

El *lunes día 23,* el P. Alberto Colunga, O. P., expuso el tema *Israel juzgado por el Nuevo Testamento.* Contrapuso la elección y destino mesiánico de Israel y su mala colaboración a los planes divinos, al nuevo pacto y su cumplimiento según aparece en los escritos del Nuevo Testamento.

El *martes día 24,* el P. Luis M.ª Alonso Schökel, S. I., habló sobre *Exegesis de perícopas y análisis de estructuras.* Dijo que la exegesis por versículos era incompleta por ser susceptible de ser mejorada por el análisis literario de perícopas y estructuras. En realidad, la psicología (Gestaltpsychologie) y la fenomenología han abierto camino a estas nuevas posibilidades de interpretación. El intento de Moulton fue coronado por el éxito en Gunkel y su escuela. Se atiende en la aplicación del sistema a los motivos de la narración y a las articulaciones, y así se logran brillantes resultados de interpretación. Aplicó estos principios en dos casos concretos: Josué 3 e Isaías 34-35.

El *miércoles día 25,* monseñor Teófilo Ayuso Marazuela, canónigo lectoral de Zaragoza, adelantó una síntesis de un nuevo trabajo suyo de investigación en su especialidad de la Vetus Latina (*Algunos problemas del Salterio Latino*). Su estudio tiende a ofrecer bases para la edición crítica del Salterio Hispano. Empezó dando un bosquejo general del estado de la cuestión. Se trata de saber si hubo un Salterio o varios, dónde se compuso, y de adivinar los entronques. Hay hasta ahora en este problema cuestiones insolubles. En orden al Salterio Hispano recordó la labor de reconstrucción hecha por él mismo, al reunir las citas de los Santos Padres. Cifró su atención en el mozárabe y en el *ex hebraico.* El mozarábigo es peleocristiano, herencia del mundo primitivo. El *ex hebraico* pasó a la liturgia a partir del siglo V, y España continuó con él. En cincuenta años a esta parte han aparecido unos doscientos trabajos sobre el Salterio Latino. Anunció la próxima publicación de una edición crítica del Salterio mozárabe que él ha preparado. Luego, utilizando dieciséis bases del Salterio antiguo y por porcentaje de variantes, mostró que hubo en realidad un salterio único. Las formas variantes se explican por diversas recensiones o revisiones del antiguo. Del mozarábico afirmó que era un Salterio antiquísimo, quizás de origen apostólico, si bien hay que admitir manejos redaccionales.

Deseamos la publicación de este trabajo para que queden precisados más pormenores. Las líneas generales que ofrecemos intentamos recogerlas de la disertación de Teófilo Ayuso, la cual, dadas las estrecheces de tiempo, tuvo que ser fragmentaria.

El *jueves día 26,* el P. Sebastián Bartina, S. I., de la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona), presentó el trabajo: «*Yo soy Yahweh*». *Nota exegética a Io 18, 4-8.* Los comentaristas interpretan el pasaje de Getsemaní en que Jesús respondió a sus perseguidores diciendo que El mismo era aquel a quien buscaban, como una manifestación del poder taumatúrgico, con el cual derribó a sus adversarios. Serias dificultades se oponen a esta interpretación. *Externas,* pues los exegetas no están acordes en puntos sustanciales, e *internas* del contexto y del texto. Porque este pasaje sería el único en la vida mortal de Jesús en que éste habría obrado un milagro directamente contra sus adversarios; y el verbo *pipto* no significa propiamente «derribar», y tiene aquí, según el lenguaje bíblico, el valor de frase hecha que se ha de traducir por «postrarse». De donde, al decir Jesús «Yo soy», habría empleado en arameo una frase que a la vez significaba lo que afirmaba y sonaba como el nombre de Yhwh vocalizado. Los presentes, según el uso judío, se postraron en tierra en señal de acatamiento al oír sonar el tetragrámaton inefable. Esto sugiere la posibilidad de hallar la vocalización justa de Yahweh según se pronunciaba en aquel tiempo. Por varias razones convergentes, sacadas del léxico semita y del testimonio de los escritores ecle-

siásticos, habría de haber tenido la vocal *-a* al final y debería de haber sonado como *Yejúa* o *Yejoua*.

El mismo día, el P. JAVIER CAUBET, SS. CC., del Escolasticado de El Escorial, presentó el estudio *Cronología, los manuscritos de Qumrán y el cristianismo*. Pasó revista primero a las adquisiciones definitivas de los escritos del mar Muerto y adujo como prueba de autenticidad las excavaciones en el *jirbah* y el parecer de los mejores científicos especialistas. En segundo lugar habló detenidamente del «Maestro de Justicia» e intentó precisar su época. Finalmente expuso de modo sucinto las relaciones entre Qumrán y el cristianismo primitivo. Durante su exposición aludió a la discrepancia de algunos, tanto en el problema de la autenticidad de los manuscritos como en el de la identificación del «Maestro de Justicia», y mostró la inanidad de las pruebas en que se fundan.

El *viernes día 27*, el reverendo don SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, jefe de la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez», presentó el trabajo *Los evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes bíblicos*. Ante todo mostró las características literarias comunes de las anunciaciones de Juan y Jesús (Lc 1); pasó luego a investigar el género literario de las anunciaciones en el Antiguo Testamento, fijándose en algunos rasgos esenciales en los casos de Isaac (Gen 17-18), Moisés (Ex 3-4), Gedeón (Jueces 6), Sansón (Jueces 13) y del nacimiento de los doce Patriarcas (Gen 29-30). Dedujo como conclusión de carácter general que en los dos primeros capítulos del Evangelio, Lucas sigue un procedimiento imitativo y antológico. Sobre la cuestión particular del origen inmediato del Evangelio de la Infancia en san Lucas analizó la reciente hipótesis de P. Winter [*The Proto-Source of Luke I, Novum Testamentum* 1 (1956) 184-199] según la cual Lucas dependería en estos pasajes del *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo-Filón, y dijo que no se prueba la dependencia pretendida.

El mismo día el P. TEÓFILO ANTOLÍN, O. F. M., del Pontificio Ateneo «Antonianum» de Roma, habló sobre *La autenticidad de Io 5, 3b-4 y la exegesis del versículo 7.º* En el pasaje de la piscina Probática el tullido dice a Jesús que no tiene a nadie que le baje cuando se mueve el agua (Io 5, 7), y poco antes se nota que un ángel movía a sus tiempos las aguas y sanaban de cualquier enfermedad (Io 5, 3b-4). El conferenciante discutió de nuevo ampliamente el problema, apoyándose en los datos del Papiro Bodmer II (P^{66}). La crítica externa no favorece la genuinidad de los versículos 3b-4, porque los testimonios favorables de los antiguos escritores eclesiásticos son tardíos, y, por otra parte, tanto documentos diplomáticos como elementos extraños en el versículo 4.º están contra ella. La crítica interna tampoco favorece la genuinidad. El contenido del versículo 7.º es la causa probable de la añadidura de 3b-4. Dijo además que la interpretación tradicional de ἄλλος (v. 7.º) como «primero» y «único» según el versículo 4.º, fue la causa de que se diera carácter sobrenatural a las curaciones.

CONCLUSIÓN DE LA SEMANA

El viernes, día 26, por la tarde, tuvo lugar la conclusión de la XVIII Semana Bíblica Española. Al finalizar la reunión privada entre especialistas que se tenía en la biblioteca del Instituto «Francisco Suárez», el secretario de la Sección Bíblica, reverendo don Joaquín Blázquez Hernández hizo pública

a los asistentes la invitación que se había recibido oficialmente por parte de la Comisión Organizadora del Congreso Internacional Bíblico de Bruselas, que se tendrá el próximo año 1958 con ocasión de la Exposición Universal y trató de las posibilidades de participación e intervención. Seguidamente comunicó a los presentes la triste noticia del fallecimiento, ocurrido pocas semanas antes, del R. P. José Ramos García, C. M. F., escriturista y asiduo colaborador en las Semanas Bíblicas Españolas. Recordó además ante todos el reciente nombramiento del R. P. Juan Prado González, C. SS. R., como consultor de la Pontificia Comisión Bíblica. El P. Prado, que se hallaba presente, pudo recibir las congratulaciones de los semanistas. Finalmente se declaró concluída la Semana Bíblica de 1957 y se anunció la convocatoria de la siguiente, que será la XIX Semana Bíblica Española, para el año próximo en el mismo lugar.

Sólo nos resta esperar que se publiquen los trabajos que acabamos de reseñar en un volumen, como se ha venido haciendo hasta ahora con cinco de las Semanas precedentes, con tanto acierto [1].

Esta fue la XVIII Semana Bíblica Española.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Madrid, septiembre de 1957.

---

[1] Editadas por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco Suárez»: *XII Semana Bíblica Española. La encíclica «Humani Generis»* (Madrid, 1952) 673; *XIII Semana Bíblica Española. El movimiento ecumenista* (Madrid, 1953) 396; *XIV Semana Bíblica Española. Valoración sobrenatural del «Cosmos». La inspiración bíblica. Otros estudios* (Madrid, 1954) 458; *XV Semana Bíblica Española. En torno al problema de la escatología individual del Antiguo Testamento. Otros estudios* (Madrid, 1955) 316; *XVI Semana Bíblica Española. La escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas de los tiempos apostólicos. Otros estudios* (Madrid, 1956) 428.

Necrología

El 12 de junio de 1957 entregaba su alma a Dios en Namur, en la clínica de Santa Isabel, víctima de un ataque de uremia, MONSEÑOR LEBON. Nacido en Tamines en 1879, cursó sus estudios principalmente en Namur y Lovaina. En esta Universidad alcanzó el grado de maestro y doctor en teología en 1909, con la presentación de su tesis sobre *El monofisismo severiano*. En este mismo año Monseñor Ladeuze sucedía a Mgr. Hebbellynck en el rectorado de la Universidad de Lovaina. La brillantez de la tesis presentada por Mgr. Lebon le valió el sucederle en la presidencia del Colegio y Seminario del Santo Espíritu, cuyo cargo desempeñó durante treinta y cinco años, y además la enseñanza de la patrología y exegesis del Nuevo Testamento. Era por los tiempos de la crisis del modernismo, en cuya impugnación ganó no pequeños méritos. Más tarde cedió la cátedra de exegesis del Nuevo Testamento al canónigo Tobac, pero en cambio recibió nuevas cátedras: la enseñanza de la teología del Medio Evo, la exposición de la teología de las Iglesias orientales, y la enseñanza también del armenio, del griego postclásico y del siríaco. Todo en la Universidad de Lovaina. La cátedra que conservó hasta el fin de su vida fué la de patrología. Se distinguió en el estudio de la doctrina del monofisismo, de S. Cirilo de Alejandría y de S. Atanasio. Así en la gran obra *Das Konzil von Chalkedon* fué el encargado de exponer la cristología del monofisismo sirio (t. I, pp. 425-580). Ultimamente se había especializado en la Mariología. Cuando hace diez años Mgr. Lebon era promovido a prelado doméstico de Su Santidad, el canónigo Gustavo Bardy, que sólo un par de años le ha precedido en su traspaso de este mundo, fué el llamado a hacer su elogio, exponiendo sus brillantes cualidades manifestadas principalmente en el dominio de la patrología y en el rebusco de tantos manuscritos, sobre todo de literatura oriental. Ahora en su muerte el canónigo J. Coppens, Decano de la Facultad de Teología, fué el encargado de tributar al egregio difunto el último homenaje, en un discurso. Pronunció la oración fúnebre Mgr. A. M. Charue, obispo de Namur.

† El 22 de agosto fallecía en Roma, víctima de una crisis cardíaca, el cardenal GIOVANNI MERCATI. Había ocupado el cargo de bibliotecario de la Ambrosiana de Milán, en donde descubrió manuscritos inéditos de las *Héxaplas* de Orígenes. Pasó luego a la Biblioteca Vaticana con el cargo de prefecto. Creado en 1936 cardenal, fué nombrado «cardenal bibliotecario y archivero de la Santa Iglesia Romana». Llegó a ser un prodigio de escritor. Con el título *Gli scritti del cardinale Mercati*, el Rmo. P. Albareda, prefecto actual de la Biblioteca Vaticana, publicó en «L'Osservatore Romano», el 22 de septiembre, la larga bibliografía de sus escritos. Le ha sucedido, el 3 de octubre, en el cargo de cardenal bibliotecario y archivero de la Santa Iglesia Romana, el cardenal Tisserant.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

GÓMEZ PARENTE, ODILIO, O. F. M., *Hacia el cuarto centenario de Fray Alfonso de Castro, fundador del derecho penal (1558-1958).* Conferencia.—Casa de Zamora (Madrid, 1957) 48.

VÁZQUEZ JANEIRO, ISAAC, O. F. M., *Las Negociaciones Inmaculistas en la Curia Romana durante el Reinado de Carlos II de España (1665-1700).*—(Madrid, 1957) 215.

* De la BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, Città del Vaticano:

INCISA DELLA ROCCHETTA, GIOVANNI - NELLO VIAN, *Il primo processo per San Filippo Neri, nel codice Vaticano latino 3798 e in altri esemplari dell, archivio dell'Oratorio di Roma.* Edito e annotato da..., con la collaborazione de CARLO GASBARRI, D. O. I. *Testimonianze dell'inchiesta romana: 1595 (Studi e Testi,* 191).—(Città del Vaticano, 1957) XXVII-412.

* De la OFICINA GENERAL DE INFORMACION ESTADISTICA DE LA IGLESIA EN ESPAÑA, Jorge Manrique, 8, Madrid:

La prensa de la Iglesia en España. Datos primarios de la Oficina Estadística de la Iglesia en España, elaborados por ANGEL ORBEGOZO URRUELA, redactor-jefe de la Agencia «Prensa Asociada».—(Madrid, 1957) 82.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Madrid:

AGUSTÍN, SAN, *Obras.* Edición bilingüe. T. XIV *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124).* Edición preparada por VICENTE RABANAL, O. S. A.—B. A. C. (Madrid, 1957) XII-769.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P., *Teología moral para seglares.* I. *Moral fundamental y especial.*—B. A. C. (Madrid, 1957) XV-823.

* De la EDIT. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Madrid:

CALMELL, P. TH., O. P., *Siguiendo el Evangelio.* Trad. de Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1956) 95.

CHASLES, MAGDALENA, *La alegría y la Biblia.* Trad. del francés por Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1957) 199.

BASILIO DE SAN PABLO, C. P., *El misterio de nuestra redención. Síntesis teológica del mismo.*—(Madrid, 1957) 269.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

CRISTIANI, L., *Actualidad de Satanás*. Trad. del francés por Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1957) 159.

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO, *Dudas y fe*.—(Madrid, 1956) 78.

GONZÁLEZ CORDERO, FRANCISCO, C. M. F., *El instinto intelectual fuente de conocimiento. Doctrina de Balmes sobre el instinto ciego, su crítica y valoración en el orden ético*.—(Madrid, 1956) 125.

MARTÍNEZ, LUIS M.ª, ARZ., *La pureza en el ciclo litúrgico*.—(Madrid, 1956) 142.

CARROUGES, MIGUEL, *Carlos de Foucauld explorador místico*. Trad. de Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1957) 271.

SUÁREZ, GERMÁN, G., O. DE M., *La verdadera vida cristiana, su origen, grandeza y orientación*.—(Madrid, 1957) 247.

LORSON, PEDRO, S. J., *¿Pueden santificarse las diversiones?* Trad. de Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1956) 144.

* De los PP. MERCEDARIOS, Duque de Sexto, 32, Madrid:

ZUMEL, FRANCISCO, O. DE M., *Regla de San Agustín. Comentario a la misma*. Edición preparada por JOSÉ MARTÍNEZ VAZ, O. DE M.—(Madrid, 1957) 121.

* De HIJOS DE GREGORIO DEL AMO, S. L. EDIT., Calle de la Paz, 4, Madrid:

FABER, F. G., *Belén o el misterio de la santa infancia*, 5.ª ed.—(Madrid, 1956) 333.

El arte de ser feliz y hacer felices a los demás. Trad. del francés por una Religiosa Agustina, 9.ª ed.—(Madrid, 1957) 80.

* De la EDIT. COCULSA, Víctor Pradera, 65, Madrid:

PEINADOR, MÁXIMO, C. M. F., *Los Salmos, plegaria de la Iglesia y de los fieles*. [Versión con comentario].—(Madrid, 1957) 254.

* De la EDIT. HERDER, Avda. José Antonio, 591, Barcelona:

MURA, ERNEST, *La Humanidad vivificante de Cristo*. Vers. del francés por José M.ª Canal, C. M. F.—(Barcelona, 1957) 292.

JEDIN, HUBERT, *Geschichte des Konzils von Trient*. Band II *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*.—Verlag Herder (Freiburg, 1957) X-550.

* De JUAN FLORS EDIT., Barcelona:

Estado actual de los Estudios de Teología espiritual. Trabajos del I Congreso de Espiritualidad en Salamanca.—(Barcelona, 1957) VIII-660.

* De la EDIT. CASULLERAS, Vía Layetana, 85, Barcelona:

BRIVA MIRAVENT, ANTONIO, PBRO., *La Gloria y su relación con la Gracia según las Obras de San Buenaventura (Collectanea San Paciano*, sec. teolog. II).—(Barcelona, 1957) 323.

* DEL MONASTERIO DE MONTSERRAT (Barcelona):

UBACH, BONAVENTURA, O. S. B., *I i II dels Reis (La Biblia)*. Versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat.—Monestir de (Montserrat, 1957) 365.

* De la EDIT. SAL TERRAE, Apartado 77, Santander:

TORRES, ALBERTO A., S. J.: *¡Abranos la verdad! Sobre los misterios de la vida y del amor. Aclaraciones a la adolescente de 14 a 18 años*, 2.ª ed.—(Santander, 1957) 141.

* De la EDIT. NOTICIERO, S. A., Zaragoza:

Crónica del Congreso Mariano nacional. Zaragoza, octubre de 1954. Primer centenario del Dogma de la Inmaculada Concepción. Consagración de España al Inmaculado Corazón de María.—(Zaragoza, 1957) 234.

* De la UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, Piazza S. Ambrogio, 9, Milano:

L'Apostolato dei laici. Bibliografia sistematica.—(Milano, 1957) XVI-263.

* De EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA, Via Lancelloti, 18, Roma:

MARCHI, GIUSEPPE DE, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956 (Sussidi eruditi,* 13).—(Roma, 1957) XVIII-283.

* Del INSTITUTUN HISTORICUM, S. I., Via dei Penitenzieri, 20, Roma:

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola (Subsidia ad historiam S. I.,* 1).—(Roma, 1957) 151.

BERTINI, G. M., *Bibliografía del P. Miquel Batllori, S. I.,* premessa di... ARCSAL—.(Torino, 1957) 45.

* De la EDIT. DESCLÉE ET Cie. EDITEURS, Tournai [Belgique]:

ROBERT, A.—FEUILLET, A., *Introduction à la Bible.* I. *Introduction Général. Ancien Testament.*—(Tournai, 1957) XXVIII-880.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER, 22, Quai au Bois, Bruges, Bélgica:

HAYEN, ANDRÉ, S. J., *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin.* I. *La Métaphysique d'un thélogien. (Museum Lessianum,* sect. philosophique, 40).—(Bruges, 1957) 189.

* De la MAX HUEBER VERLAG, Amalienstrasse, 77/79, München, Alemania:

Vorträge zur Eröffnung des Instituts der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben (Naturwissenschaft und Theologie, Heft 1).—(München, 1957) 57.

REDLICH, VIRGIL, O. S. B., *Moralprobleme im Umbruch der Zeit.* Herausgegeben von...—(München, 1957) 181.

* De SAINT MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Illinois, U. S. A.:

MALONE, GEORGE K., *The True Church: A Study in the apalogetics of Orestes Augustus Brownson* (Pontificia Facultas Theologica. Dissertationes ad Lauream, 29).—(Mundelein, Illinois, 1957) 114.

HUGUES, EDWARD J., *The participation of the faithful in the regal and prophetic mission of Christ according tu Saint Augustine* (Dissert. ad Lauream, 26).—(Mundelein, Illinois, 1956) 97.

* De la EDIT. ESCELICER, S. L., Apartado 86, Cádiz:

LÓPEZ-DÓRIGA Y OLLER, ENRIQUE, S. I., *San Pedro y el Romano Pontífice. Estudio histórico-crítico. (Centro de Cultura Religiosa Superior,* XVI).—(Cádiz, 1957) 325.